Islam and Local Wisdom

Religious Expression in Southeast Asia

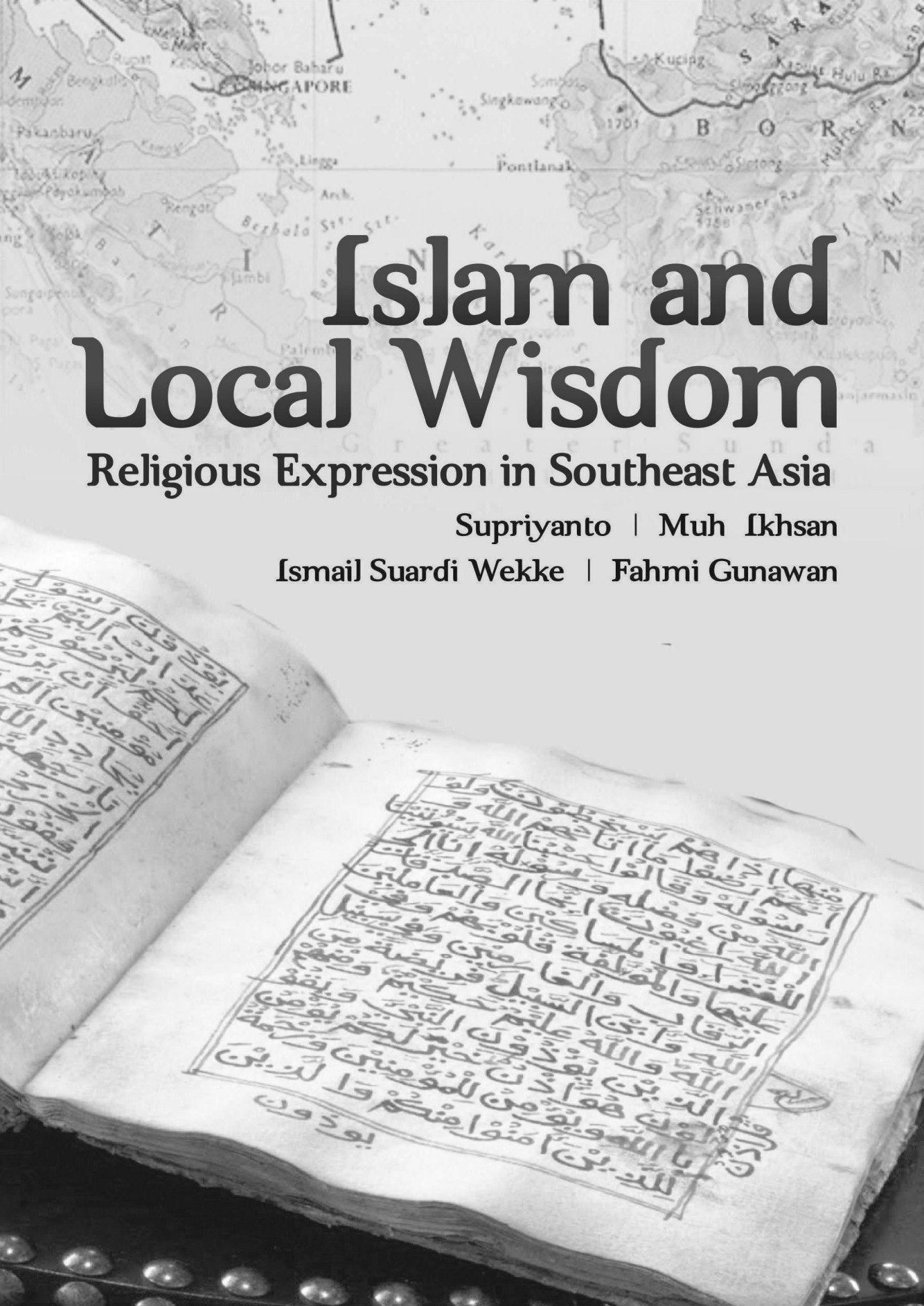
Supriyanto | Muh Ikhsan
Ismail Suardi Wekke | Fahmi Gunawan

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
KENDARI

Islam and Local Wisdom

Religious Expression in Southeast Asia

Supriyanto | Muh Ikhsan
Ismail Suardi Wekke | Fahmi Gunawan



UU No. 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

Fungsi dan Sifat Hak Cipta Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Hak Terkait Pasal 49

1. Pelaku memiliki hak eksklusif untuk memberikan izin atau melarang pihak lain yang tanpa persetujuannya membuat, memperbanyak, atau menyiarkan rekaman suara dan/atau gambar pertunjukannya.

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

ISLAM AND LOCAL WISDOM:
RELIGIOUS EXPRESSION IN SOUTHEAST ASIA

Islam dan Kearifan Lokal:
Ekpresi Keberagamaan di Asia Tenggara

Supriyanto
Muh. Ikhsan
Ismail Suardi Wekke
Fahmi Gunawan

deepublish
glorify and develop the intellectual of human's life

ISLAM AND LOCAL WISDOM:
RELIGIOUS EXPRESSION IN SOUTHEAST ASIA

Supriyanto
Muh. Ikhsan
Ismail Suardi Wekke
Fahmi Gunawan

Desain Cover : Herlambang Rahmadhani
Tata Letak Isi : Ika Fatria

Cetakan Pertama: Februari 2018

Hak Cipta 2018, Pada Penulis

Isi diluar tanggung jawab percetakan

Copyright © 2018 by Deepublish Publisher
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)
Jl.Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581
Telp/Faks: (0274) 4533427
Website: www.deepublish.co.id
www.penerbitdeepublish.com
E-mail: deepublish@ymail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

SUPRIYANTO
Islam and Local Wisdom: Religious Expression in Southeast Asia: Islam dan Kearifan Lokal: Ekpresi Keberagamaan di Asia Tenggara/oleh Supriyanto, dkk.--Ed.1, Cet. 1--Yogyakarta: Deepublish, Februari-2018.

xi, 386 hlm.; Uk:15.5x23 cm

ISBN **978-602-453-752-4**

1. Keagamaan I. Judul
297.267

ISLAM AND LOCAL WISDOM:
RELIGIOUS EXPRESSION IN SOUTHEAST ASIA

Islam dan Kearifan Lokal:
Ekpresi Keberagamaan di Asia Tenggara

diterbitkan dalam rangkaian
50 Tahun Milad Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari

PENGANTAR KATA
REKTOR INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) KENDARI

Islam di Indonesia menunjukan keunikan yang membedakannya dengan Islam di negara lain, terutama dengan Islam di tempat asalnya, Arab Saudi. Keunikan tersebut dibuktikan dengan hadirnya varian-varian Islam lokal yang berbeda cukup signifikan antara satu wilayah dengan wilayah lain, seperti halnya Islam Padang, Islam Jawa, Islam Dayak, Islam Lombok, Islam Bima, Islam Buton, Islam Muna, dan seterusnya. Varian-varian Islam tersebut berhubungan sangat erat dengan pola penyebaran Islam dan pola penerimaan Islam sekaligus. Secara historis, proses penyebaran Islam di Indonesia dilakukan melalui jalur-jalur sosial dan kulltur, misalnya melalui relasi perdagangan, kesenian, pendidikan, bahkan perkawinan, bukan jalur militeristik atau penaklukan. Islam yang disebarkan di Indonesia adalah Islam yang lebih banyak menggunakan pola-pola damai, sehingga penerimaan masyarakat di berbagai wilayah Indonesia terhadap Islam tidak mendapatkan masalah atau penentangan yang berarti. Para penyebar Islam di nusantara bahkan akomodatif dan negosiatif dengan kebudayaan lokal. Sebut saja misalnya, pola-pola penyebaran Islam yang dilakukan Walisongo di Jawa menunjukan bahwa Islam meskipun merupakan ideologi dan paham yang baru, tetapi mampu diterima oleh masyarakat Jawa pada masa itu tanpa penentangan dan perlawanan berarti.

Proses penyebaran Islam yang mempengaruhi pola penerimaan Islam oleh masyarakat juga tidak bisa dilepaskan dari interpretasi masyarakat terhadap Islam yang berasal dari lokalitas yang dimiliki masing-masing. Jika akar kultur masyarakat lokal tidak cukup akomodatif terhadap Islam, atau sebaliknya Islam yang tidak bisa bersentuhan dengan kultur masyarakat, mustahil Islam bisa diterima dengan baik, bahkan dalam beberapa kebudayaan di Indonesia dijadikan sebagai landasan atau dasar tata kelola pemerintahan dan masyarakat. Dalam yurisprudensi Islam

sendiri, praktek budaya dapat digunakan sebagai sumber hukum yang tentu saja jika tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Konsep *'urf* dalam Islam adalah konsep yang disepakati para ulama dan boleh dijadikan dasar pelaksanaan hukum atau keputusan dalam masyarakat.

Sinergisitas Islam dan budaya lokal sudah lebih dahulu diperlihatkan di Jawa dan beberapa wilayah lain di nusantara. Dalam lokal Sulawesi Tenggara, akar budaya masyarakat yang bersinergi dengan Islam bisa dirujuk dengan cukup banyak. Banyak praktek budaya masyarakat lokal Sulawesi Tenggara yang sejalan dengan Islam, bahkan merupakan interpretasi masyarakat lokal terhadap ajaran Islam itu sendiri. Sistem pemerintahan Buton misalnya, dimana asalnya berbentuk kerajaan namun sejak masuknya Islam pertama kali mengubah sistem pemerintahannya dengan kesultanan sekaligus menjadikan *"Undang-Undang Martabat Tujuh"* sebagai dasar pemerintahan kesultanan. Kebijakan ini tidak hanya berlaku dalam sistem pemerintahan kesultanan Buton, tetapi juga pada wilayah-wilayah lain di Sulawesi Tenggara, seperti halnya Kerajaan Muna, Kerajaan Konawe, Kerajaan Mekongga, dan lain-lain.

Merespon setting historisitas sosial-kultural masyarakat Islam Indonesia secara umum dan masyarakat Sulawesi Tenggara pada khususnya, menjadi hal yang layak jika tulisan-tulisan yang mengidentifikasi dan mengkaji kearifan lokal (*local wisdom*) dihimpun dalam satu buku sebagaimana yang dapat dibaca dalam *book chapter* ini. Kumpulan tulisan ini menjadi satu bagian dari penyelenggaraan *International Conference on Islam and Local Wisdom* (ICLAW) 2017 yang diselenggarakan oleh IAIN Kendari dalam rangka menyemarakan 50 tahun IAIN Kendari. Kumpulan tulisan ini adalah bukti yang tak terbantahkan bahwa Islam dalam berbagai wilayah di Indonesia adalah Islam yang akomodatif terhadap budaya lokal, sehingga muncul berbagai varian-varian Islam. Tulisan-tulisan ini sekaligus kembali mempertegas bahwa Islam tidak harus dipandang dalam hubungan dikotomis apalagi kontradiktif dengan praktik budaya lokal. Berbagai kebudayaan masyarakat menjadikan Islam sebagai landasan berpikir dan bertindak, tetapi ada pula kebudayaaan yang tanpa menyebut kosa kata Islam secara tegas diakui oleh masyarakatnya sebagai pengejewantahan dari Islam.

Islam senantiasa menguatkan budaya lokal, atau sebaliknya, budaya lokal mempertegas eksistensi Islam.

Kami selaku rektor IAIN Kendari menyambut sangat baik atas terselenggaranya konferensi yang mengangkat tema tentang sinergitas Islam dan kearifan lokal. Kami juga sangat mengapresiasi atas terbitnya tulisan-tulisan yang menghimpun praktek-praktek budaya lokal yang bersinergi dengan Islam. Terselenggaranya konferensi internasional dan terbitnya tulisan-tulisan dalam buku ini tidak terlepas dari kerja cerdas dan kerja keras panitia sejak ide ini muncul hingga terbit. Oleh sebab itu, secara khusus saya menyampaikan terima kasih kepada seluruh panitia, tim kerja yang berasal dari para akademisi dan peneliti se-Asia Tenggara atau *South East Asia Academic Mobility* (SEAAM) yang telah mencurahkan segala pikiran, konsentrasi, tenaga, dan juga waktu hingga dapat menghimpun tulisan-tulisan yang sangat baik memotret bagaimana Islam dipraktekan di Indonesia berlandaskan atas kultur lokal masyarakatnya. Saya juga ingin menghaturkan terima kasih dan apresiasi yang sedalam-dalamnya kepada para penulis yang telah melakukan penelitian dan submit artikel sebagai bagian dari kumpulan tulisan ini.

Akhirnya, kepada para pembaca, saya menyampaikan selamat membaca artikel-artikel dalam buku ini. Selamat menelusuri jejak-jejak budaya yang sayang untuk dilewatkan. Semoga apa yang dilakukan ini menjadi amal jariyah dan pahala bagi kita semua sekaligus juga pahala akademik bagi sumbangan ilmu pengetahuan terutama dalam relasi antara budaya dan Islam. **Salam Hangat dari Bumi Anoa.**

Kendari, 25 April 2017
Rektor IAIN Kendari,

Dr. H. Nur Alim, M. Pd.

DAFTAR ISI

PENGANTAR KATA vi

REKTOR INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) KENDARI vi

DAFTAR ISI ix

KONTRIBUSI ORGANISASI NAHDLATUL WATHAN DALAM PENGEMBANGAN ISLAM DI INDONESIA
Fahrurrozi 1

ENVIRONMENTAL MANAGEMENT CONCEPT FOR ISLAMIC PERSPECTIVE AND ITS IMPLICATION FOR SMALL MEDIUM ENTREPRISE (SMES)
Budhi Cahyono 28

SUFISM EXPRESSION AND THE EMPOWERMENT OF ARABIC JAVANESE TRANSLATION: CASE STUDY IN AL-HIKAM APHORISM
Muhammad Yunus Anis 52

RELASI AJARAN ISLAM DENGAN PENDIDIKAN AKHLAK SUKU SUNDA
Payiz Zawahir Muntaha dan Ismail Suardi Wekke 67

ISLAM DAN MASYARAKAT BUGIS: KETEGUHAN DALAM ADAT DALAM KEPATUHAN BERAGAMA
Ismail Suardi Wekke 88

PENGUATAN BAITUL MALL WATTAMWIL (BMT) TERHADAP NILAI-NILAI *HUYULA* DI GORONTALO
Sofhian 117

SINERGITAS TEORI *RESTORATIVE JUSTICE* DENGAN NILAI BUDAYA *HUYULA* DAN *POHALA'A* DALAM

PENYELESAIAN KASUS KENAKALAN REMAJA DI GORONTALO
Rizal Darwis 133

THE IMPLEMENTATION OF PARTICIPATORY DEVELOPMENT PARADIGM: A CRITICAL REVIEW OVER POVERTY REDUCTION PROGRAMS IN KENDARI CITY
Peribadi 155

EVALUATION OF PRINCIPAL ROLE ON BUILDING TEACHERS' COMPETENCE IN MAN I KENDARI, SOUTHEAST SULAWESI, INDONESIA
Zulkifli M 171

ISLAM KONAWE; *AKULTURASI ISLAM DENGAN SISTEM KEPERCAYAAN AWAL SUKU TOLAKI DI KABUPATEN KONAWE-SULAWESI TENGGARA*
Sodiman 179

THE FREQUENCY USE OF COGNITIVE AND METACOGNITIVE STRATEGIES IN READING
Iskandar Abdul Samad, Siti Raisha, dan Siti Sarah Fitriani 197

***KALO SARA*: SIMBOL RELIGIUSITAS LOKAL DALAM MENJAGA HARMONY ISLAM-KRISTEN PADA MASYARAKAT TOLAKI**
Syahrul Marham 208

RELIGIOUS EXPRESSION OF INDONESIAN SCHOLARS ON SOCIAL MEDIA
Fahmi Gunawan & Nur Alim 226

PENERAPAN SYARI'AT ISLAM DALAM KONTEKS NEGARA BANGSA KAJIAN TENTANG FORMALISASI HUKUM ISLAM DI ACEH
Abidin Nurdin dan Ridhwan 244

MUNANESE MUSLIM; RELIGION AND CULTURAL IDENTITY REPRODUCTION
Asliah Zainal & Asrianto Zaenal 259

RITUAL MAPPANO' SALO: ISLAM DAN EKSPRESI LOKALITAS
Harifuddin Halim dan Rasyidah Zainuddin.....276

PENDIDIKAN ANAK DAN PERUBAHAN BUDAYA DI ACEH: URGENSI KEARIFAN LOKAL DALAM MENGHADAPI TANTANGAN GLOBALISASI
Sri Astuti A. Samad 291

PESAN ESKATOLOGIS KITTA TULKIYAMAT DALAM TRADISI ISLAM MAKASSAR DI TAKALAR
Nur Setiawati, Muhammad Sabri dan Muh. Ikhsan 307

KARAKTER ACEH DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP *CHARACTER BUILDING* BANGSA INDONESIA
Mursyid Djawas 328

KONTRIBUSI DAYAH SALAFI TERHADAP PENEGAKAN SYARI'AT ISLAM DI ACEH
Rahmatul Akbar 340

IMPLEMENTASI PROGRAM PERSAUDARAAN MADANI DI KOTA KENDARI
Darmin Tuwu.....355

TRADISI *KHATAM AL-QURAN* SEBAGAI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT DALAM MEMBENTUK PENDIDIKAN KARAKTER DI NAGARI BALAI GURAH KABUPATEN AGAM SUMATERA BARAT
Wirdanengsih.....371

KONTRIBUSI ORGANISASI NAHDLATUL WATHAN DALAM PENGEMBANGAN ISLAM DI INDONESIA

Fahrurrozi
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram,Indonesia
fahrurrozidahlan@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Organsasi Nahdlatul Wathan secara embrional berasal dari Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI) dan Madrasah Nadlatul Banat Diniyyah Islamiyyah (NBDI) didirikan dalam suasana dan kondisi sosio-historis yang heroik, baik dalam konteks penegakan agama Islam maupun kebangsaan. Kelahiran organisasi tersebut sekaligus memberi respon terhadap konteks sosio-historis masyarakat pada masa itu. Heroisme dalam aspek penegakan agama Islam tercermin dari upaya yang secara simultan diikuti dengan keyakinan dan keikhlasan untuk memperbaiki pemahaman dan cara keberagamaan. Tujuannya jelas, yakni agar nilai-nilai, praktek, dan budaya Islam dapat dihayati dan diamalkan dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat. Sedangkan heroisme dalam aspek kebangsaan terrefleksikan dari upaya pembebasan masyarakat dari kebodohan dan ketertindasan melalui pendidikan sebagai bekal untuk memperjuangkan kemerdekaan bangsa.

Ralp Dahrendorf mengatakan, bahwa masyarakat senantiasa berada dalam proses perubahan yang terus menerus di antara unsur-unsurnya (George, 1998). Teori ini nampaknya tepat untuk digunakan dalam memahami perkembangan organisasi di Nusa Tenggara Barat, dimana setting sosial masyarakat Nusa Tenggara Barat secara kultural dan agama sangat pluralistik dan kompleks, sehingga sangat perlu disosialisasikan arti keragaman dalam keberagamaan. Artinya bahwa masyarakat yang berada dalam komunitas etnis, kultur, dan agama bahkan organisasi masyarakat (ormas) (Saifuddin,2006) yang berbeda, semestinya ada upaya untuk memberikan pemahaman dan penyadaran akan makna sebuah kehidupan yang beragam. Upaya ini menjadi penting sebagai

modal untuk menciptakan keharmonisan dalam semua aspek kehidupan majemuk.

Ada dua bentuk pengkajian yang dilakukan oleh para penyelidik kesejarahan Islam Indonesia yang dapat dilihat. Pertama, menampilkan bentuk kajian menyeluruh dengan melihat semua organisasi yang ada sebagai suatu kesatuan. Masing-masing organisasi tidak dilihat secara tersendiri, melainkan diamati dalam kegiatan dan keterkaitannya dengan organisasi lain, lalu dihubungkan dengan keterlibatan mereka dalam pergerakan keagamaan di Indonesia. Kedua, menampilkan secara terpisah. Peran dan perkembangan masing-masing organisasi dari segi satu persatu dan mendalam, sehingga sosok masing-masingnya nampak lebih utuh. Perkembangan terakhir menunjukkan bahwa kegiatan dalam bentuk kedua semakin banyak dilakukan, tidak hanya untuk kalangan modernis, tetapi juga telah menjamah organisasi-organisasi kelompok tradisionalis seperti Nahdlatul Ulama dan Nahdlatul Wathan di NTB dan sebagainya.

Atas dasar inilah, maka orientasi Nahdlatul Wathan bertumpu pada upaya-upaya untuk memadukan dan mensinergikan antaraagama dan negara. Menurut TGKH. Muhammad Zainuddin AM, penyebutan istilah Nahdltul Wathan mengandung dua makna filosofis sekaligus, yakni membangun negara dan agama. Artinya bahwa agama dan negara diposisikan sama dalam satu tarikan nafas, yakni membangun agama berarti membangun negara, begitu juga sebalikny (Zainuddinn,1996).

Namun untuk dapat mencapai makna filosofis ini, paling tidak terdapat lima kesadaran yang direfleksikan dari kata Nahdlatul Wathan, yaitu, 1) *Wa'yu al-Din* yaitu kesadaran beragama, 2).*Wa'yu al-Ilmi,* yaitu kesadaran akan pentingnya ilmu pengetahuan, 3) *Wa'yu al-Nidham*, yaitu, kesadaran berorganisasi, 4),*Wa'yu al-Ijtima'*, yaitu, kesadaran sosial kemasyarakatan, dan 5),*Wa'yu al-Wathan*, yaitu kesadaran berbangsa dan bernegara. (Majid,1994)

Kajian tentang Islam Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kajian terhadap peran dan perkembangan organisasi-organisasi keislaman yang ada di Indonesia itu sendiri, terutama pada abad ke-20. (.Steenbrink ,1985) Kajian semacam ini merupakan studi yang amat diperlukan, bila kita memang bermaksud untuk menampilkan sosok Islam dalam wajah yang

lebih komprehensif. Hal semacam ini dipahami mengingat pada abad dua puluhlah ummat Islam di kawasan Indonesia mulai bergerak dalam skala nasional dan berkelompok dalam berbagai organisasi modern keagamaan. (Kotto,1997)

Dapat dilihat dalam aspek kesejarahan antara organisasi NW dan NU ada kesamaan prinsip sejak para tokoh pendiri organisasi Islam dibentuk, hal dapat dipastikan bahwa Nahdlatul Ulama lahir dengan melalui proses yang panjang. Secara organisatoris hal ini dimulai ketika para tokoh Islam pesantren, Wahab Hasbullah dan Mas Mansoer mendirikan madrasah yang bernama Nahdlatul Wathan pada 1916 di Surabaya. Staf pengajar Nahdlatul Wathan didominasi oleh ulama pesantren, seperti Bisri Syansyuri (1886-1980), Abdul Hakim Leimunding dan Abdullah Ubaid (1899-1938). Pada 1918, Wahab Hasbullah dan KH.Ahmad Dahlan dari Kebondalem mendirikan Tashwirul Afkar, yaitu sebuah forum diskusi ilmiyah keagamaan yang mempertemukan kelompok pesantren dan modernis. Pada tahun yang sama, Abdul Wahab Chasbullah dan KH Hasyim Asy'ari mendirikan sebuah koperasi dagang yang bernama Nahdlatul Tujjar. Hanya saja memasuki tahun 1920-an, kebersamaan dan upaya saling pengertian antara kelompok Islam pesantren dan modernis berubah menjadi persaingan yang mengelompok. (muhammadiyah & fathoni, 2004)

Aspek penamaan organisasi yang muncul di NTB secara historis terdapat kesamaan nama dengan organisasi yang didirikan oleh para pendiri organisasi NU, klaimisasi ini dalam pengamatan penulis perlu penelusuran lebih lanjut antara NU dan NW dalam segala aspek, sehingga dengan demikian dapat diperoleh keabsahan data tentang hubungan atau integrasi organisasi NU sebagai organisasi terbesar di Indonesia yang secara nasional telah membentuk kepengurusan di seluruh Indonesia dengan organisasi NW yang berpusat di NTB yang secara kultural berdiri berdasarkan tuntunan zaman di mana pendirinya berada.

Disadari betapa persoalan-persoalan organisasi makin hari cenderung makin ruwet, khususnya persoalan manusianya itu sendiri yang acapkali berlanjut menjadi tantangan pokok yang harus dihadapi oleh setiap prangkat menejemen. Seyogyanya individu-individu yang berlaku

dalam organisasi dengan berbagai motif dan keinginan-keinginan yang hendak dicapainya harus dipahami secara luas dan mendalam. (Machedrawaty, 2001)

Perlu disadari pula bahwa kehidupan berorganisasi atau berkelompok adalah merupakan sebuah naluri manusia sejak dilahirkan. Naluri ini yang mendorong untuk selalu menyatukan hidupnya dengan orang lain dalam organisasi atau kelompok. Naluri berkelompok dan berorganisasi itu juga yang mendorong manusia untuk menyatukan dirinya dengan kelompok yang lebih besar dalam kehidupan yang lain di sekelilingnya bahkan mendorong manusia menyatu dengan alam fisiknya.

Setiap organisasi apalagi organisasi yang mengklaim diri organisasi Islam, yang merupakan struktur sosial yang ada di masyarakat modern ini, menyingkapkan lebih jauh bahwa orang yang menjadi anggota setiap organisasi menunjukkan kesimbangan yang tepat untuk dibina agar intensitas tabiat, tingkah laku, dan kepribadiannya merupakan prilaku organisasi.

Keberadaan suatu kelompok atau organisasi dalam masyarakat dicerminkan oleh adanya fungsi-fungsi yang akan dilaksanakannya. Fungsi-fungsi tersebut mencakup fungsi hubungan sosial, pendidikan, persuasi, pemecahan masalah, dan pembuatan keputusan, serta fungsi terap (Bungin,2007).

Upaya penciptaan kedamaian salah satu diantaranya adalah menciptakan peluang komunikasi dan dialog antar warga, antar organisasi, melalui tokoh-tokohnya, baik tokoh agama,tokoh pimpinan organisasi, maupun tokoh masyarakat atau memfasilitasi adanya pertemuan yang memungkinkan terciptanya silaturrahmi antar organisasi dan sesama warganya.

Berbagai gagasan keagamaan terbuka dikembangkan jika pemeluk agama atau penganut suatu paham keagamaan bias bebas dari pemberhalaan identitas keagamaannya. Kesalahpahaman yang sering terjadi di kalangan penganut agama atau pengikut organisasi keagamaan seperti NU, NW, lebih disebabkan oleh perbedaan kepentingan dan identitas warga dari kedua organisasi tersebut, bukan oleh keyakinan teologis yang sama-sama sunni. Artikulasi atau pengungkapan kepentingan

setiap anggota masyarakat yang empirik akan dipengaruhi oleh konseptualisasi nilai kebenaran dan kebaikan yang sesuai akar sosial budaya masing-masing organisasi. Formula kepentingan itu seringkali diperkuat, dilegitimasi dan disimbolisasi oleh identitas ke-NU-an dan ke-NW-an. Hubungan NU-NW menjadi rumit ketika mayoritas warga dari kedua gerakan ini menjadikan organisasi sebagai identitas diri, bukan sebagai wahana. Bukan kepentingan dan nilai etika Islam universal yang didahulukan, tetapi kepentingan organisasi yang mudah dimanipulasi atas nama kelompok tidak memiliki identitas, kedua gerakan itu lebih mudah bekerjasama secara mutual-simbiosis, dan akan segera bubar ketika keduanya mulai menampakkan identitas mereka masing-masing. Persoalan ini menjadi lebih kompleks ketika semua tradisi dan wilayah kehidupan social atau ritual telah dipetakan ke dalam identitas NU atau NW.

Asal usul Nahdlatul Wathan dapat dilacak dari catatan sejarah pendiriannya. Nama ini pertama muncul sebagai proses bargaining (tawar menawar) antara nama *Nahdlat al-Din al-Islam li al-Wathan* atau *Nahdlat al-Islam li al-Wathan* dengan *Nahdlatul Wathan*. Dua nama yang disebut pertama diusulkan oleh gurunya, Syeikh Hasan Muhammad al-Masysyath. Sementara nama Nahdlatul Wathan merupakan hasil ijtihad TGKH. M. Zainuddin berdasarkan *background* sosio-historis masyarakat pulau Lombok pada khususnya dan Indonesia pada umumnya. (Nur,2004)

Dalam makalah sederhana ini, penulis berusaha mengeksplorasi sisi-sisi pembangunan sosial keagamaan yang telah dilaksanakan oleh NW sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan Islam yang bergerak dalam tiga ranah penting: pendidikan, sosial dan dakwah islamiyah.

B. SEJARAH PERGERAKAN DAN PERKEMBANGAN ORGANISASI NAHDLATUL WATHAN

1. Nahdlatul Wathan Dalam Perspektif Gerakan Keagamaan (*Religious Movement*).

Pergerakan Sosial-Keagamaan Pra-Kemerdekaan RI (1936-1945). Membuka pesantren al-Mujahidin, 1934 M, pesantren al-Mujahidin awalnya adalah sebuah musalla yang didirikan oleh ayahnya, Tuan Guru Haji Abdul Madjid sebelum ia pulang ke Lombok. Sedianya mushalla ini

akan dijadikan sebagai tempat mengajarkan agama seperti layaknya tuan guru-tuan guru pada umumnya saat itu. Gerakan Perjuangan Kemerdekaan Gerakan al-Mujahidin. Mendirikan Madrasah Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI) 17 Agustus 1936 M, Izin dari Pemerintah Belanda, pada tanggal 15 Jumadil Akhir 1356 M/22 Agustus 1937 M (NWDI) diresmikan. Mendirikan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyyah (NBDI) 15 Rabi'ul Akhir 1362 H/ 21 April 1943 M. Pergerakan keagamaan NWDI menyebar ke seluruh wilayah Lombok sehingga dalam rentang waktu 1937-1945 telah berdiri sembilan buah cabang madrasah NWDI. Gerakan dua madrasah tersebut membuktikan bahwa pergerakan tanah air dimulai dari pengkaderan di madrasah yang diorientasikan menjadi anjum nahdlatul wathan, bintang-bintang pejuang Nahdltul Wathan dan hasil dari kaderisasi tersebut terbukti dengan menyebarnya para alumni di seluruh pelosok desa yang kemudian bergerak di wilayah masing-masing sesuai dengan bakat dan kemampuan mereka. Sehingga dalam waktu yang relatif singkat madarasah NWDI-NBDI tersebar di mana-mana.

2. Pergerakan Sosial-keagamaan Revolusi Kemerdekaan (1945-1949)

Perjalanan NWDI-NBDI dalam perjuangan mempertahankan eksistensi diri sebagai lembaga yang bergerak dalam bidang sosial keagamaan sangatlah berat, di mana penjajahan Belanda belum mengakui kemerdekaan Indonesia, maka konsekuensinya adalah seluruh kekuatan dan potensi yang dimiliki oleh anak bangsa dipertaruhkan untuk membela kemerdekaan Republik Indonesia. Dalam konteks ini NWDI-NBDI dan seluruh jajarannya mengambil bagian untuk membela tanah air dan membela jati diri bangsa dan agama dari tangan penjajah.

Sejarah menceritakan bagaimana para murid-murid awal NWDI berjuang mati-matian membela tanah air demi mempertahankan kemerdekaan yang sudah diraih dengan tebusan jiwa dan raga. Pendiri NBDI-NWDI dan NW tampil kepermukaan untuk memimpin pertempuran melawan penjajahan yang ingin mempertahankan jajahannya di bumi pertiwi, sehingga tebusan untuk membela negara tersebut, adik kandung TGKH.M.Zainuddin AM menjadi saksi atas perjuangan mereka dalam

konteks mempertahankan kemerdekaan, para syuhada' yang merupakan penerus dan pelanjut NWDI antara lain, TGH. Muhammad Faishal AM, Sayyid Saleh dan Abdullah, menjadi saksi sejarah betapa berat dan kerasnya perjuangan Pendiri NWDI, NBDI dan NW mempertahankan kedaulatan RI dari tangan penjajah.

3. Pergerakan Sosial-keagamaan pada Era Orde Lama (1949-1965).

NW sebagai sebuah organisasi Islam yang lahir di Bumi Selaparang, membuktikan dirinya sebagai organisasi yang tetap konsistent dalam prinsip dan responsif terhadap perkembangan zaman, maka NW selalu dapat menyesuaikan diri dengan era di mana NW itu berada. Keberadaan NW di Orde Baru, jelas terjadi pasang surut atau terjadi dinamika di dalamnya, tapi secara umum NW tetap eksis mempertahankan dirinya sebagai organisasi yang bergerak dalam ranah pendidikan, sosial dan dakwah, meskipun era orde lama, stabilitas politik dalam negeri masih kurang kondusif, tapi peluang itu bisa ditangkap oleh Pendiri NW ini untuk memanfaatkan sebaik mungkin guna mempertahankan eksistensi NW dan berikut perjuangannya dalam bidang sosial keagamaan. Tidak sedikit keberhasilan yang diraih oleh NW pada era ini dalam hal memajukan pendidikan, mensejahterakan rakyat melalui lembaga-lembaga sosial yang dibina oleh NW.

4. Pergerakan Sosial-Keagamaan pada era Orde Baru (1966-1998)

Peralihan orde lama ke orde baru sangat memberikan corak terhadap pergerakan organisasi Nahdlatul Wathan. Dengan bertambah usianya NW secara tidak lansung lebih matang dalam mengembang amanat umat dan lebih siap untuk berkonpetisi dengan organisasi-organisasi yang lain. Era Orde Baru bagi NW dapat dikatakan sebagai era yang paling banyak melahirkan lembaga-lembaga pendidikan, sosial, dakwah dan budaya, karena memang orde baru secara priodenisasi sangat lama sekitar 32 tahun. Yang pasti di era ini NW telah banyak memberikan sumbangan pembangunan untuk NTB dan Indonesia dalam segala bidang, baik bidang pendidikan, sosial, ekonomi, kesehatan, pariwisata dan budaya.

5. Pergerakan Sosial-Keagamaan di Era Reformasi (1998-sekarang)

Kiprah NW tidak berhenti dengan meninggalnya pendiri NWDI,NBDI dan NW pada tahun 1997 M, tapi justru lebih berkembang karena dilanjutkan perjuangannya oleh para penerus-penerus beliau. Memang terjadi dualisme kepemimpinan di tubuh Organisasi ini, tapi jangan lihat aspek itu sebagai suatu yang negatif semata, tapi ada nilai kompetisi di dalamnya sehingga masing-masing berjuang dan berusaha keras untuk membangun NTB ini sesuai dengan bidang dan bakat keahlian masing-masing.

Dalam aspek Sosial-keagamaan, jelas terjadi gesekan-gesekan yang kurang kondusif di kalangan masyarakat, tapi seiring dengan perkembangan zaman lambat-laun kondisi tersebut sudah membaik dengan timbulnya kesadaran dari setiap warga NW dalam memilih afiliasi organisasinya.

Tapi yang pasti adalah, NW dalam dualisme kepemimpinan ini mampu memberikan warna terhadap perkembangan pendidikan, sosial, politik, ekonomi, budaya di NTB ini, apalagi NW ini bersatu kembali takkan lebih besar andilnya dari sebelum-belumnya guna kemajuan dan pengembangan NTB menuju NTB Bersaing.

C. NAHDLATUL WATHAN DALAM DIMENSI GERAKAN SOSIAL-KEAGAMAAN (*SOCIAL AND RELIGIOUS MOVEMENT*)

Nahdlatul Wathan memiliki peran penting di dalam mendorong terjadinya perubahan keagamaan masyarakat Islam, dari Islam Sinkretis seperti Wetu telu menuju Islam Paripurna (*Islam Kaffah*). Hal ini NW menempuh tiga mekanisme dakwah untuk bisa merubah pemahaman dan praktek keberagamaan masyarakat Islam NTB.

Pertama, Melalui Pendidikan Kemadrasahan dan Gerakan Kemasjidan. Gelar yang melekat pada pendiri NW dengan sebutan *Abu al-Mâdaris wa al-Masâjid,* Menunjukkan bahwa peran TGKH.Muhammad Zainuddin dalam membangun sarana ibadah di pelosok-pelosok kampung sangat besar. Sebab semangat keberagamaan masyarakat tidak akan terbina tanpa ada bimbingan dari para tokoh yang mereka jadikan sebagai panutan.

Tercatat dalam agenda kerja TGH. M. Zainuddin bahwa masjid yang beliau bangun bersama masyarakat lebih dari seribu masjid yang beliau lansung meletakkan batu pertamanya (Bartholomen, 2001). Ini artinya organisasi Nahdltul Wathan telah berkiprah dalam mengembangkan semangat keberagamaan melalui sentral kegiatan keagamaan dalam sebuah komunitas masyarakat yang lazim disebut masjid, di mana masjid sebagai icon suatu masyarakat dalam segala riualitas keagamaan bahkan sosial.

Kedua, pengajaran keagamaan dengan mengadakan dakwah keliling yang lazim disebut oleh warga NW dengan Majlis dakwah Hamzanwadi dan majlis ta'lim Nahdlatul Wathan. Majlis Dakwah Hamzanwadi yang lansung dibawah asuhan TGH M. Zainuddin AM, telah menyebar ke seluruh polosok Gumi Gora NTB, sehingga tidak sedikit di mana ada majlis dakwah Hamzanwadi di situ berdiri lembaga pendidikan dari tingkat yang paling dasar bahkan sampai ke jenjang perguruan tinggi. Sedangkan majlis ta'lim Nahdltul Wathan merupakan wahana kaderisasi yang dilakukan oleh seluruh abituren atau alumni NW yang secara keahlian telah mampu mengemban amanat organisasi NW yang secara spesifik telah dikader lansung oleh pendiri NW TGKH.M.Zainuddin AM. Dengan adanya dua majlis NW ini telah membuktikan dirinya sebagai sebuah organisasi yang sangat intent membangun sumber daya manusia yang siap membangun NTB khususnya dan Indonesia secara umum.

Ketiga, Gerakan Penyebaran Kader-kader NW ke seluruh Pelosok Nusantara. Kaderisasi yang dilakukan oleh pendiri NW selama ini sangat efektif dan strategis, sebab kader yang diorientasikan menjadi Anjumi Nahdlatil Wathan, bintang-bintang pergerakan tanah air telah banyak berkiprah di pelosok nusantara ini. Kaderisasi utama yang dilakukan oleh pendiri NW ini adalah melalui pendidikan, khususnya Pendidikan yang dibina lansung oleh TGKH.Muhammad Zainuddin yaitu Ma'had Darul Qurt'an wa al-Hadist al-Majidiyyah Assyafiiyyah (MDQH) yang secara khusus mengadopsi sistem kuliah ala Madrasah as-Shaulatiyah Makkah al-Mukarramah. Dengan sistem ini dapat melahirkan ratusan alumni yang setiap tahun di lepas oleh Pendiri NW dan pelanjutnya, untuk disebar ke berbagai daerah. Sehingga dengan sistem ini NW telah berkembang di Jakarta, Sulawesi, Kalimantan, Pulau Jawa, Jaya Pura, dan lain-lain. Ini

tidak terlepas dari peran alumni Ma'had yang telah dikader oleh Pendiri NW untuk menyebarkan misi *Izzil Islam wa al-Muslimin.*

D. NAHDLATUL WATHAN DALAM RANAH PEMBANGUNAN SUMBER DAYA MANUSIA (*HUMAN RESOURCES DEVELOPMENT*) MELALUI GERAKAN PESANTREN

Nahdlatul Wathan adalah sebuah organisasi yang berorientasi pada bidang pendidikan, sosial, dan dakwah islamiyah. Inti perjuangannya adalah berupaya mengembangkan sumber daya manusia yang berkualitas. Perjuangan ini menjadi sangat strategis, karena pembangunan di bidang SDM dapat terefleksi dalam bidang-bidang pembangunan lainnya. Artinya, Kesuksesan di bidang-bidang pembangunan sangat bergantng pada kualitas sumber daya manusia.

Sebagai gambaran awal peran NWDI-NBDI yang disebut oleh pendirinya, *Dwi Tunggal Pantang Tanggal.* Dalam mencetak SDM yang kemudian hari nanti menjadi motor penggerak pembangunan sosial keagamaan di wilayah NTB ini. Out put dari madrasah NWDI pada priode awal menjadi pelanjut dan pengembang dari visi, misi dan perjuangan pendiri NWDI-NBDI yang nantinya dua madrasah tersebut menjadi embrio lahirnya Organisasi Nahdlatul Wathan. Untuk sekedar menyebut tokoh-tokoh agama yang telah berkiprah banyak dalam pembangunan di NTB bahkan di kancah Nasional yang merupakan produk madrasah paling awal di NTB ini. Secara priodenisasi dari tahun ketahun, TGKH M.Zainuddin Abd Majid memberikan peranan penting dalam mencetak tokoh-tokoh pendiri pondok pesantren di Lombok NTB sebagai berikut: Murid-murid beliau pada angkatan pertama dari NWDI tahun 1934-an antara lain TGH. Mu'thi Musthafa pendiri pondok pesantren al-Mujahidin Manben Lauq Lombok Timur, Ust Mas'ud Kelayu, Abu Mu'minin, sedangkan angkatan kedua sekitar tahun 1939-1945-an yang terkenal antara lain TGH. Najamudin Ma'mun Pendiri pondok pesantren Darul Muhajirin Praya, TGH. L. Muhammad Faisal, Pimpinan Ponpes Manhalul Ulum Praya, di mana secara khusus Tuan Guru Faishal direstui oleh TGH.Muhammad Zainuddin AM sebagai ketua NU di Lombok,

Muhaddits Abdul Haris, Rais, Amrillah, Salim, Abdurrahman, Nursam, Abdul Samad, kemudian alumni-alumni ini mendirikan madrasah pertama di Praya, madrasah Nurul Yakin, pada tahun 1943, di mana pengelolanya dipimpin oleh TGH.Muadz Abdul Halim dan Pembinanya TGH.Najamuddin Makmun, berikutnya Raden Tuan Sakra Pendiri pondok pesantren Nurul Islam Sakra, Ust Yusi Muhsin dan angkatan ketiga sekitar tahun 1946-1949-an TGH. Dahmuruddin Pengasuh ponpes Darunnahdlatain Pancor, TGH. Saleh Yahya Kemudian disusul pada angkatan berikutnya sekitar 1950-1955 Yaitu Syeikh M Adnan kini menjadi syeikh di Madrasah al-Shaulatiyyah Makkah al-Mukarramah dan bermukim di sana, TGH. L.M Faishal Pendiri pondok pesantren Manhal al-Ulum, Praya, dan satu-satunya murid beliau yang diberi tugas dan amanat untuk menjadi pengurus Nahdlatul Ulama (NU), sehingga NU masuk ke-Lombok tidak terlepas dari peranan TGKH M Zainuddin AM, dan TGH. Zainal Abidin Ali, pendiri pondok pesantren Manbaul Bayan Sakra Lombok Timur. (Fahrurrozi, 2008)

Adapun murid-murid angkatan kelima sekitar tahun 1955-1960-an terkenal pada era ini adalah TGH. Afifuddin Adnan pendiri pondok pesantren al-Mukhtariyah Manben, TGH. M. Zainuddin Mansyur, MA. TGH. Zaini Pademare, TGH. Zainal Abidin Ali Sakra Pendiri ponpes Manbaul Bayan Sakra, Sedangkan angkatan keenam sekitar tahun 1960-65-an TGH. L. M Yusuf Hasyim,Lc pendiri ponpes Dar al-Nahdhoh NW Korleko Lombok Timur, TGH. A.Syakaki, Pendiri ponpes Islahul Mu'minin Kapek Lombok Barat, TGH. M.Salehuddin Ahmad, pendiri ponpes Darusshalihin NW Kalijaga, TGH. Ahmad Muaz, pendiri ponpes Nurul Yakin Praya, TGH. Juaini Mukhtar pendiri ponpes Nurul Haramain NW Narmada, TGH. Musthafa Umar pendiri ponpes al-Aziziyah Kapek Pemenang dan lain-lain.

Peningkatan pengembangan pondok pesantren banyak yang lahir dari angkatan terakhir priodenisasi pengkaderan TGKH M Zainuddin Abd Majid dan sekaligus kader-kader ini dijadikan sebagai asisten beliau dalam banyak kegiatan keagamaan sekaligus sebagai penerus pasca meninggalnya Syeikh Zainuddin pada tahun 1997 antara lain, TGH. Mustamiudin pendiri ponpes Suralaga, TGH. Habib Thanthawi, pendiri

ponpes Dar al-Habibi NW Bunut Baok Praya, TGH. Mahmud Yasin, Pendiri ponpes Islahul Ummah NW Lendang Kekah Mantang, TGH. M.Ruslan Zain An Nahdli pendiri ponpes Darul Kamal NW Kembang Kerang, Lombok Timur, TGH. M. Zahid Syarif pendiri ponpes Hikmatussyarif NW Salut Narmada, TGH. Tajuddin Ahmad pendiri ponpes Darunnajihin Bageknyale Rensing, TGH. L. Anas Hasyri pendiri ponpes Darul Abror NW Gunung Raja' Rensing, TGH. M.Yusuf Ma'mun pendiri ponpes Birrul Walidain, TGH. M. Helmi Najamuddin pendiri ponpes Raudlatutthalibin Pao'Motong Masbagik, TGH. Khaeruddin Ahmad, Lc., pendiri ponpes Unwanul Falah Pao' Lombok dan ratusan pondok pesantren yang tersebar di pulau Lombok didirikan oleh alumnus-alumnus pondok pesantern Darun Nahdlathain NW Pancor di bawah bimbingan TGKH M. Zainuddin Abd Majid (w. thn 1997 M) dalam usia 102 tahun dalam hitungan Hijriyah dan 98 tahun dalam hitungan masehi (Fahrurrozi)

Rintisan TGKH M.Zainuddin AM dengan orientasi baru, muncul TGH. Musthafa Khalidi dan TGH.Ibrahim Khalidi, dua bersaudara mendirikan Pondok Pesantren Al-Islahuddiny Kediri Lombok Barat sekitar Tahun 1940-an, pesantren inilah yang kemudian mengembangkan sistem kepesantrenan ke arah yang tradisonal menuju sistem klasikal, seperti yang pertama kali dirintis oleh TGH.M.Zainuddin AM Pancor Lombok Timur. Pondok pesantren ini merupakan pesantren pertama yang mengadopsi sistem klasikal dalam pengajarannya di kawasan Lombok Barat, baru disusul oleh pesantren-pesantren berikutnya.

Ini artinya, kontribusi organisasi Nahdlatul Wathan di bawah komando TGH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid telah secara lansung memberikan peran yang sangat penting dalam pembangunan sumber daya manusia NTB yang tidak sedikit dari alumni-alumni NW telah berkiprah banyak dalam pembangunan bangsa dan negara.

Hal ini harus dilihat secara objektif bahwa peran TGH.M. Zainuddin AM sebagai motor penggerak kemajuan dan perkembangan sosial keagamaan di NTB ini.

Gerakan pondok pesantren dalam mengembangkan semangat sosial keberagamaan di NTB tercermin dalam banyaknya pondok

pesantren NW yang berkiprah bukan saja pada aspek pendidikan saja tapi bergerak dalam bidang sosial, ekonomi dan budaya. Data pondok pesantren yang ada di Lombok NTB dengan komposisi, Pondok Pesantren di Kota Mataram berjumlah, 50 buah, Lombok Barat, 80 buah, Lombok Tengah 90 buah, Lombok Timur 170 buah. Secara kuantitatif pondok pesantren tersebut berafiliasi ke organisasi Nahdlatul Wathan. Ini artinya separuh dari lembaga-lembaga pendidikan dan lembaga sosial keagamaan di NTB didominasi oleh Organisasi NW yang secara otomatis lembaga tersebut berkontribusi terhadap pengembangan pendidikan, sosial dan kemasyarakatan di NTB.

E. NAHDLATUL WATHAN DAN INOVASI-INOVASI BARU DALAM MERESPON ISLAM NUSANTARA

Ada slogan yang tidak asing di kalangan pesantren, *Al-Muhâfazhah ala al-Qadîm al-Shâlih wa al-Akhzu bi al-Jadîd al-Ashlah,* memelihara dan merajut tradisi-tradisi lama dengan tetap mengadopsi sesuatu yang kontemporer yang dianggap relevan. Stetement pesantren tersebut direalisasikan oleh organisasi NW dengan membuat sesuatu yang baru atau suatu yang lama dalam format yang berbeda. Inovasi-inovasi ini jelas mendapatkan ragam tanggapan dan persepsi dari kalangan masyarakat, tapi NW tetap mengorbitkan inovasi-inovasi yang sesuai dengan karakter sosial masyarakat. Di antara inovasi-inovasi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Semangat Beramal: Melontar Dengan Uang

Ada tradisi yang dikembangkan oleh pendiri NW TGKH.M.Zaenuddin AM yang tidak lazim dilakukan oleh tuan guru-tuan guru yang lain yaitu tradisi melontar dengan uang di saat akan berakhirnya pengajian yang dipimpin lansung oleh beliau atau oleh wakil. Tradisi ini substansinya adalah mengajak masyarakat secara sukarela mengeluarkan harta yang dimilikinya berupa uang dari uang logam 50 rupiah sampai ribuan rupiah. Tradisi ini bukannya tidak memiliki landasan hukum dalam Islam, sehingga penerapan melontar ini bisa dikatakan sebagai sunnah hasanah yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW di saat mengajak para sahabat untuk menyumbangkan sebagian harta yang

dimilikinya untuk membantu para sahabat dalam medan perjuangan. Para sahabat yang secara sukarela mengeluarkan harta bendanya, khususnya kaum ibu, sangat antusias untuk menyumbangkan apa yang dimilikinya disaat nabi menyerukan untuk berinfaq sadaqah bagi para sahabat yang sedang berjuang.

Landasan pemahaman inilah NW sebagai organisasi kemasyarakatan mengembangkan tradisi melontar dengan uang yang secara khusus tradisi ini diterapkan kepada masyarakat kelas bawah. Yang secara esensial hanya dengan system ini mereka bisa mengeluarkan infaq sadaqah kepada perjuanggan NW yang mungkin merasa malu untuk mengeluarkan uang yang nominalnya sangat sedikit, sehingga dengan system melontar diharapkan masyarakat tumbuh semangat untuk berkorban demi kepentingan umat yang lebih banyak.

2. Semangat Berdoa: Hizib Berjama'ah

Hizib merupakan kumpulan bacaan yang terdiri dari sejumlah ayat, hadits dan doa-doa. Hizib ini merupakan kekuatan spiritual khas dan paling otentik dalam tradisi masyarakat Nahdlatul Wathan. Jarang suatu organisasi kemasyarakatan dan keagamaan memiliki bacaan hizib 'resmi' seperti halnya NW. tetapi hal ini benar-benar nyata di tubuh Nahdlatul Wathan, tidak lain berkat sosialisasi yang sangat inten dari pendiri NW sekaligus perumus hizib sendiri (Aziz,1999).

Awalnya hizib tersebut merupakan catatan kumpulan doa-doa yang diamalkan secara pribadi oleh Maulanassyeikh TGKH M Zainuddin Abdul Majid. Kemudian beliau sebarkan pada rekan-rekannya dan santri-santrinya di lingkungan madrasah dengan nama "doa Nahdlatul Wathan" yaitu pada akhir tahun 1360 H/1941 M, dengan harapan semoga Allah SWT menjaga kesinambungan madrasah NWDI yang didirikan. Jadi ada korelasi antara lahirnya doa-doa tersebut dengan permohonan keselamatan program dakwah lewat jalur pendidikan yang dirintis itu.

Dengan ketulusan pribadi mengamalkan doa-doa tersebut, yang juga diikuti oleh murid-muridnya di NWDI dan NBDI maka cepat tersiar doa tersebut kelapisan masyarakat, lebih-lebih setelah berbagai macam ujian dan cobaan pada masa awal pertumbuhan madrasah tetap

tertanggulangi, maka secara otomatis khasiat doa-doa tersebut makin diyakini oleh masyarakat NW. hingga kemudian setelah lebih dua dasawarsa menjadi hizib yang tercetak dan lebih mudah bagi siapa saja untuk membacanya. Kutipan panjang berikut mengisahkan kronologisnya:

Maka sudah lebih dua puluh tahun lamanya hizib Nahdlatul Wathan mendengung di dunia madrasah Nahdlatul Wathan Diniyah Islamiyah di pulau Selaparang (Lombok) ini, yaitu mulai dari sejak beberapa bulan dari pendaratan tentara Jepang (Nipon) di pulau Jawa dengan ganasnya yang mengakibatkan Madrasah-madrasah (sekolah agama) di seluruh kepulauan Indonesia lebih dari enam puluh persen (60%) gulung tikar atau digulung langsung oleh Jepang atau oleh kaki tangan Jepang (pengkhianatan nusa bangsa, tanah air dan agama). Setelah berdirinya madrasah Nahdlatul Banat Diniyah Islamiyah (madrasah kaum hawa) pada 21 April 1943, disusun pula Hizib Nahdlatul Banat yang didengungkan pagi–sore oleh kaum hawa. Setibanya Jepang di daratan Lombok, alhamdulillah para pelajar NWDI dan NBDI sudah setia setiap saat dengan hizib mereka, yang mengandung beberapa ayat Allah, Hadits-hadits Rasulullah SAW dan beberapa as'ma Allah, maka dengan limpah pertolongan *Rabbul alamin* dan dengan berkah-berkah *Asror* (rahasia-rahasia) kedua hizib yang diwiridkan (amalkan) pagi-sore itu, kedua Madrasah itu selamat (terpelihara) dari pada keganasan ancaman Jepang dan ancaman kaki tangan Jepang sekalipun berkali-kali mereka datang di Pancor (madrasah) bermaksud menutup (membubarkan) madrasah tersebut, *Walakin Yadullah Fauqo aidihim*, selanjutnya selamat pulalah kedunya dari kekejaman ancaman NICA akibat penyerbuan guru-guru madrasah NWDI serta beberapa muridnya pada kubu pertahanan NICA di Selong yang membawa bukti *sabil* (syahidnya) saudara kandung kami Ustadz Haji Muhammad Faishal Abdul Madjid yang menjelmakan taman bahagia di Selong.

Pada malam Jum'at Nisfu Sya'ban tahun 1363 H/1944 M telah kejadian kebakaran umum di seluruh gubuk Bermi (kampung tempat berdiamnya Nahdlatul Wathan dan Nahdlatul Banat), alhamdulillah kedua madrasah tersebut serta rumah-rumah pembangunannya terpelihara sekalipun kampung tersebut menjadi lautan api dan semua rumah-rumah

(bangunan-bangunan) sekitarnya habis menjadi abu. *Dzalika fadlullahi Yu'tihi man yasya' wallhu dzul fadlil 'adzim.* Demikian seterusnya pada masa-masa yang lampau selalu kedua *umm al-madâris* (Nahdlatul Wathan dan Nahdlatul Banat) ditimpa oleh bermacam-macam malapetaka, fitnahan dan hasutan, tetapi tuhan Allah tetap melindungi. Penduduk Pancor sendiri sama mengetahui berbagai macam peristiwa ajaib yang bersejarah itu kecuali mereka yang buta mata hatinya atau pura-pura buta tuli bisu (*summum bukmun 'umyun*), atau memang sengaja ingin mengabai jalannya perkembangan sejarah kedua madrasah tersebut. Itulah madrasah Nahdlatul Wathan dan madrasah Nahdlatul Banat beserta hizib Nahdlatul Wathan dan hizib Nahdlatul Banat, oleh kedua hizib ini sudah tersiar di sana-sini dengan meluasnya, terutama setelah diresmikan berdirinya organisasi Nahdlatul Wathan pada hari Ahad 15 Jumadil tsani 1372 H/1 Maret 1952 M, maka bertambah pesatlah tersiarnya sampai di luar daerah Lombok di mana cabang Nahdlatul Wathan berdiri.

Tepatnya pada tahun 1962 untuk pertama kalinya Hizib tersebut berhasil dicetak. Hal ini mengingat banyaknya permintaan khususnya dari keluarga besar NW untuk lebih mudahnya mengamalkan hizib tersebut.

Tradisi membaca hizib memang merupakan kebiasaan yang banyak dijumpai di kalangan Ahlussunnah wal Jama'ah di manapun berada dan berlabel organisasi keagamaan apapun juga. Hizib-hizib sebenarnya adalah do'a-doa biasa, namun karena diciptakan oleh ulama terkenal maka menjadi terkenal dan disukai oleh banyak orang. Dalam kaitan ini hizib yang disusun oleh TGKH.M.Zainuddin AM adalah karya orisinil beliau, meskipun tentu saja, beliau mengutip banyak doa dari ulama terdahulu, disebut-sebut merupakan kumpulan doa-doa 70 auliya. Dapat diistilahkan beliau meramu kembali dan menyajikannya dalam bentuk baru.

Bacaan hizib dapat dilakukan secara sendiri atau berjama'ah. Apabila sendiri maka sebelum pada bacaan inti terlebih dahulu membaca fatihah tiga kali dengan niatnya dan membaca shalawat yang enam, baru membaca hizib dan berdoa. Adapun jika hizib dibaca secara berjama'ah misalnya pada malam Jum'at maka tata caranya sebagai berikut:

1) Membaca fatihah tiga kali, dengan niat masing-masing ditujukan kepada: a) Nabi Muhammad SAW, Nabi yang lain

dan seluruh keluarganya berikut para sahabat. b) penyusun hizib maulanasyeikh Muhammad Zainuddin AM, silsilahnya keatas dan orang yang mencintainya. c) para auliya', ulama', guru-guru, dan kaum nahdliyyin dan nahdhliyyat dan muslimin muslimat.

2) Membaca surat Yasin sekali oleh masing-masing hadirin;
3) Membaca shalawat Nahdlatain, sekurang-kurangnya 10 kali, lalu membaca shalawat lima lainnya masing-masing sekali, yaitu a) shalat al-Fatih, b) shalat an-Nariyah, c) shalat al-Thib, d) shalat al-aliyyil Qadri, e) shalat miftahi babi rahmatillah;
4) Membaca hizib;
5) Membaca qasidah al-munfarijah dst sampai doa sulthanula auliya' syiekh Abdul Qadir Jaelani, ayudrikuni dhaimun;
6) Doa penutup. Dari teks yang dilengkapi tata cara tersebut lebih-lebih lagi karena sosialisasi yang sangat inten, maka kini tradisi hiziban masyarakat pesantren Nahdlatul Wathan menjadi sangat meluas.

3. Semangat Berulang Tahun: Hultah NWDI

Istilah HULTAH dipopulerkan oleh organisasi NW yang semakna dengan istilah yang dipopulerkan oleh ormas-ormas Islam lainnya, seperti Milad, Harlah, Dies Natalies, Haul, dll. Kata hultah sebenarnya diambil dari bahasa Arab, *Hâla, Yahûlu, Haûlan*, yang berarti keadaan yang sudah sampai setahun, atau sesuatu yang genap setahun, kemudian ditambahkan dengan *Ta' mukhatab*, menjadi *Hulta*, yang berarti engkau merayakan hari yang ke setahun, kemudian ditambahkan *Ha' dhamir*, kata ganti orang pertama tunggal menjadi *Hultahu*, diwakafkan menjadi *Hultah*. Referensi *Ha'* itu ke *yaum milad* sehingga menjadi hultah, yang secara umum diartikan engkau merayakan hari kelahirannya.

Istilah HULTAH NWDI pertama kali dikenal pada ulang tahun NWDI ke-15 pada tahun 1952. awalnya hanya berbentuk tasyakkuran, yang diisi dengan pengajian singkat dan diakhiri dengan acara makan bersama (*begawe/begibung*/-Bahasa Sasak). Dalam perkembangan selanjutnya, HULTAH NWDI ini dijadikan sebagai acara pengajian

tahunan pendirinya dan media silaturrahmi dan komunikasi antaralumni (abituren) dan jamah Nahdltul Wathan di seluruh Nusantara serta dihadiri oleh pejabat dari instansi pemerintah, baik lokal maupun nasional, bahkan juga undangan dari negara-negara sahabat dan perwakilan badan-badan internasional seperti WHO, UNICEF, dan lain-lain.

Hari ulang tahun atau biasa disebut oleh masyarakat Nahdlatul Wathan dengan sebutan Hultah. Hultah merupakan hari *ijtima'* nasional yang diselenggarakan oleh dewan pengurus Besar Nahdlatul Wathan yang dieven organizer oleh Pengurus Daerah Lombok Timur, dimana hari ulang tahun ini tetap diselenggarakan tiap tahunnya bertempat di wilayah pulau Lombok, yang biasanya HULTAH diselenggarakan di pusat pondok pesantren Nahdlatul Wathan di Lombok Timur. Pada era pendiri organisasi NW TGKH M.Zaenuddin AM Hultah biasanya diselenggarakan di setiap kabupaten secara bergantian.

Menurut pemahaman saya, peringatan Hultah dan istilahnya merupakan inovasi baru bagi organisasi NW dalam membangun kesadaran dan semangat bersama dalam memperingati nilai-nilai perjuangan yang telah dirintis dan dikembangkan oleh Pendiri NW, sehingga Hultah menjadi urgen jika dikemas sesuai dengan tuntutan awal diselenggarakan peringatan tahunan bagi warga NW, dan ini membuktikan NW memberikan sumbangsih yang tidak sedikit dalam bidang pengembangan sosial keagamaan di NTB ini.

4. Tradisi Syafa'ah Al-Kubro: Doa bersama secara berjamaah

Banyak istilah yang dikembangkan oleh organisasi lain seperti, *Istighosah*, Ratiban, Zikiran, dan lain-lain. Tradisi ini sebetulnya telah dikembangkan oleh ulama'-ulama terdahulu, tapi yang berbeda mungkin masalah istilah yang dipergunakan. Kalangan masyarakat pesantren NW istilah zikir yang dilakukan secara berjama'ah di saat pengajian, atau hajatan keluarga yang telah meninggal dunia, diistilahkan dengan *syafa'ah* dan istilah ini menurut hemat penulis, menjadi term sosial yang berkembang di NTB. karena dikembangkan oleh NW. dengan demikian pengembangan sosial keagamaan dalam aspek-aspek tertentu sangat didonisasi oleh organisasi NW.

Secara etimologi maupun terminology kata *syafa'ah* bermakna memberikan pertolongan dengan membacakan do'a-do'a yang diniatkan kepada apa yang dihajatkan oleh *sohib al-hajah* (yang mengundang untuk melakukan kegiatan hajatan). Tradisi syafa'ah ini terus-menerus dikembangkan oleh warga NW guna disamping menganjurkan jama'ahnya untuk banyak berzikir secara berjama'ah di samping sebagai ajang silaturrahmi antar sesama muslim atau dalam sekala besar tradisi syafa'ah dijadikan sebagai sarana untuk beramal jari'ah bagi kalangan masyarakat NW, khususnya masyarakat pesantrennya. Adapun prinsip dasar pelaksanaan *syafa'ah* atau zikir secara berjama'ah dalam konsep Islam tidak perlu diperdebatkan kembali cara dan istilah yang digunakan, sebab masing-masing ulama, khususnya kalangan ulama ahlussunnah wal jama'ah secara ijma' mengatakan bahwa zikir berjama'ah itu termasuk sunnat yang diwariskan oleh Nabi Muhammad SAW. Hanya sanya yang masih diperdebatkan mengenai tatacara zikir itu sendiri. Kalangan masyarakat pesantren NW, tradisi syafa'ah dilakukan secara berjama'ah dan suara *jahar* (nyaring).

Tradisi ini sebetulnya telah dikembangkan oleh ulama terdahulu, tapi yang berbeda mungkin masalah istilah yang digunakan. Bagi kalangan masyarakat pesantren NW, istilah zikir yang dilakukan secara berjemaah saat pengajian atau hajatan keluarga yang telah meninggal duniadisebut*syafâ'ah.*

Secara etimologi maupun terminologi, kata *syafâ'ah* bermakna memberikan pertolongan dengan membacakan doa-doa yang diniatkan kepada apa yang dihajatkan oleh *shâhib al-hâjah* (yang mengundang untuk melakukan kegiatan hajatan). Tradisi *syafâ'ah* ini terus-menerus dikembangkan oleh warga NW,disamping untuk menganjurkan jemaahnya untuk banyak berzikir secara berjemaah,juga sebagai ajang silaturahmi antar sesama muslim, atau dalam skala besar tradisi *syafâ'ah* dijadikan sebagai sarana untuk beramal jariah bagi kalangan masyarakat NW, terutama masyarakat pesantrennya.

Adapun prinsip dasar pelaksanaan *syafâ'ah* atau zikir secara berjemaah, baik cara maupun istilah yang digunakan, dalam konsep Islam tidak perlu diperdebatkan kembali, sebab masing-masing ulama, terutama

kalangan ulama Suni secara ijmak mengatakan bahwa zikir berjemaah termasuk sunah yang diwariskan oleh Nabi Muhammad SAW. Bagi kalangan masyarakat pesantren NW, tradisi *syafâ'ah* dilakukan secara berjemaah dan suara *jahr* (nyaring).

5. Tradisi ijazah kitab (ijâzah al-kutub al-maqrû'ah)

Salah satu tradisi masyarakat pesantren di Lombok adalah tradisi ijazah kitab yang dibaca setiap hari di pondok pesantren, yang kemudian diijazahkan di akhir kegiatan pembelajaran. Biasanya ijazah kitab ini dilaksanakan saat pelepasan santri atau siswa-siswa saat tamat dari bangku sekolah. Tradisi ijazah kitab yang dilaksanakan di pondok pesantren ini memiliki urgensi sebagai berikut:

Pertama,tradisi ijazah ini dilakukan untuk *tafâ'ulan* dari isi kitab yang dibaca, agar ilmu yang diperolehnya menjadi berkah dan dapat diamalkan sepulang mereka nanti di tempat tinggal masing-masing.*Kedua*,ijazah kitab menjadi penanda silsilah keilmuan dan transmisi keilmuan dari guru ke murid, di mana guru yang mengajarkan kitab-kitab *mu'tabarah* tersebut telah menerima ijazah dari guru-guru mereka, sehingga silsilah atau mata rantai keilmuan mereka sampai kepada Rasulullah SAW. *Ketiga*, mempertegas genealogi keilmuan dari sang guru kepada murid. Guru memperteguh keilmuannya dengan ijazah yang diterima dari guru-gurunya berkat ijazah kitab tersebut. *Keempat*, ijazah kitab dilaksanakan dengan adanya ijab dan kabul dari guru ke murid, yang diawali dengan membaca salah satu kitab yang telah khatam dibaca, setelah selesai dibaca baru sang guru berucap, "*Ajaztukum jamî' al-kutub al-maqrû'ah*."(saya ijazahkan kitab-kitab yang dibaca tersebut)Lalu sang murid spontan menjawab,"*Qabilnâ al-ijâzah*," atau "*qabiltu al-ijâzah*."

6. Tradisi membaca *barzanjî* dan *dibâ'*-an

Pada komunitas pesantren di Lombok, membaca kitab *al-Barzanjî* menjadi rutinitas mingguan. Tradisi ini dilestarikan karena masyarakat sekitar pesantren atau masyarakat Sasak Lombok pada umumnya mengklaim bahwa indikator santri yang bisa difungsikan di tengah-tengah

masyarakat jika mampu menghafal atau memimpin pembacaan kitab *al-Barzanjî*.

7. Tradisi ziarah makam ulama/tuan guru

Pesantren di Pulau Lombok identik dengan paham Suni, sehingga tradisi-tradisi ziarah makam merupakan suatu hal yang lumrah dikerjakan, guna mengingat keberkahan dan keilmuan ulama atau tuan guru yang diziarahi dapat mengalir kepada mereka. Tradisi ziarah ini tidak terlepas dari tradisi sufistik atau ahli sufi dalammenyambung keberkahan keilmuan dari guru-gurunya, seperti halnya saat gurunya masih hidup.

8. Tradisi silaturahmi pendidikan di pondok pesantren

Pondok pesantren yang berafiliasi ke Organisasi Nahdhatul Wathan dan Nahdlatul Ulama dalam setahun dapat melakukan tradisi silaturahmi pendidikan. Hal ini terlihat saat penerimaan santri baru di pondok pesantren, di mana santri dan seluruh wali santri bahkan masyarakat diundang untuk menghadiri acara silaturahmi pendidikan pondok pesantren. Urgensinya adalah untuk memberikan pemahaman, sekaligus memberikan orientasi kepondokpesantrenan agar semua elemen masyarakat memaklumi tugas dan fungsi pondok pesantren sebagai tempat untuk mencetak generasi bangsa.

9. Semangat Emansipatoris: Pendidikan Untuk Kaum Perempuan

Ada beberapa lembaga yang secara khusus membina dan mendidik kaum perempuan di Lembaga Nahdlatul Wathan. *Pertama*, Madrasah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyah, madrasah yang didirikan pada era penjajahan Jepang, 15 Rabi' al-Akhir 1362 H/ 21 April 1943. madrasah inilah, madrasah pertama di NTB yang mencetuskan pendidikan untuk kaum perempuan yang sebelumnya tidak pernah dirintis oleh para tuan guru-tuan guru yang lain. Jadi Nahdlatul Wathan dapat dikatakan sebagai pelopor emansipatoris bagi kaum perempuan yang mensejajarkan antara laki-laki dalam aspek mendapatkan hak dan kewajiban untuk mendapatkan pendidikan yang layak. Alumni-alumni NBDI dapat mendorong terciptanya lembaga-lembaga keperempuanan di tingkat kabupaten di

Lombok, seperti, Madrasah *Sullam al-Banat* di Sakra, Madrasah *al-Banat* di Wanasaba, Madrasah *Is'af al-Banat* di Perian, Madrasah *Sa'adatul Banat* di Praya, Madrasah *Tanbih al-Muslimat* di Praya,dll. Ini membuktikan bahwa peranan NBDI yang kemudian dikoordinasikan dalam Organisasi NW telah memberikan kontribusi nyata dalam mengangkat harkat martabat perempuan NTB. Kiprah perempuan NTB jelas memberikan nuansa baru dalam aspek pembangunan sosial keagamaan di tengah komunitas mereka masing-masing. *Kedua*, Madrasah Muallimat 6 Tahun, yang didirikan pada tahun 1957, madrasah ini diorientasikan untuk menjadi guru-guru agama di madrasah-madrasah yang didirikan oleh NW dan pemerintah. Kontribusi nyata dari Madrasah Muallimat ini adalah lahirnya srikandi-srikandi NW yang siap berjuang melawan kebodohan dan kesenjangan sosial di tengah masyarakat, dan tidak sedikit dari kader-kader muslimat NW yang berkiprah dalam segala bidang dan keahlian. *Ketiga*, Ma'had lil Banat, Perguruan Tinggi yang khusus untuk kaum perempuan yang didirikan oleh TGKH.Muhammad Zainuddin pada tahun 1974 M. Lembaga ini merupakan lembaga yang secara kurikulum mengacu pada kurikulum Madrasah as-Saulatiyyah Makkah di mana TGKH.M.Zainuddin AM dulu menuntut ilmu, sehingga Ma'had Lil Banat ini lembaga yang secara khusus mengkaji kitab-kitab klasik ala madrasah Saulatiyyah dengan sistem belajar khalaqoh (duduk bersila), dan lembaga ini dibentuk dalam tiga tingkatan.

F. PERKEMBANGAN DAN PENYEBARAN ORGANISASI NAHDLATUL WATHAN DI INDONESIA

Kontribusi Nahdlatul Wathan terhadap Pengembangan Islam Nusantara terlihat pada Penyebaran organisasi NW di berbagai provinsi di seluruh Indonesia yang saat ini telah mencapai lebih 100 buah lembaga pendidikan yang tersebar di 23 Provinsi di Indonesia.

Pertama, di Sulawesi. penyebaran organisasi NW menyebar di Sulawesi Tenggara, Sulawesi Selatan, Sulawesi Tengah, Sulawesi Barat. Dapat dicontohkan lembaga pendidikan yang tersebar di pulau Sulawesi Tenggara antara lain: Pondok Pesantren Darul Ulum NW Bima Maroa-Andolo Barat Konawe Selatan Sultra di bawah pimpinan Ust Jamhuri

Karim, QH, S.Sos.I. Pondok Pesantren Majmaul Muhajirin NW Rahamenda- Kecamatan Bukek Konawe Selatan pimpinan Ust Jumiroh, QH., S.Sos.I. Pondok Pesantren Birrul Walidain NW Anahinunu Kec. Amonggedo Kabupaten Konawe Pimpinan Ust Fatroni, QH.,S.Pd.I. Pondok Pesantren Khairussunan NW Marga Jaya Kecamatan Rorowatu Utara Kabupaten Bombana Pimpinan Ust.Rasiman, QH.SE. Begitu juga Penyebaran Organisasi NW di Sulawesi Selatan antara lain Pondok Pesantren Shohifatusshofa NW Ramawangun Kabupaten Luwu Utara Pimpinan Ust. Maliki al-Wathani, QH., S.Pd.I. Sedangkan Penyebaran Organisasi NW di Provinsi Sulawesi Tengah seperti Pondok Pesantren Tarbiyatunnasyiin NW Pasir Lamba Kabupaten Luwuk Banggai Sulawesi Tengah, Pimpinan Ust. Muhtasam,QH., S.Pd.I., M.Pd.I. Pondok Pesantren AL-Mujahidin NW Mantadulu Kabupaten Luwu Timur Pimpinan Ust Rusdan,QH.S.Ag. Pondok Pesantren Hikmatul Husna NW Luwuk Baggai Pimpinan Ust. Sam'an Husni, QH., S.Pd.I. Pondok Pesantren AL-Amin NW Morowali. Untuk Penyebaran NW Provinsi Gorontalo terdapat lembaga pendidikan sekaligus majelis dakwah dan sosial berupa Pondok Pesantren KHARUL FATIHIN NW, BUALEMO, Gorontalo, dan Pondok Pesantren Birrul Walidain NW, Marisa 2, Pahuato, Gorontalo.

Kedua, penyebaran organisasi NW di Jawa. Penyebaran dan pelebaran sayap perjuangan Organisasi Nahdlatul Wathan terus merambah di setiap kabupaten dan kota yang ada di setiap pulau di Indonesia. Penghuni Padat penduduk seperti pulau Jawa Organisasi terkonsentari di Jakarta seperti Pondok Pesantren Hamzanwadi NW Jakarta yang berdiri sejak tahun 1980-an kemudian menyebar ke provinsi Banten, ada Pondok Pesantren Asshaulatiyyah NW Tanggerang. Sementara di Jawa Barat dapat ditemukan lembaga pendidikan Pondok Pesantren Nahdlaatul Wathan Subang Jawa Barat, Pondok Pesantren Nurul Haromain Jawa Barat.

Ketiga, penyebaran organisasi Nahdlatul Wathan di pulau Kalimantan. Penyebaran Organisasi NW dalam aspek Pendidikan sosial dan Dakwahnya, hampir merata di seluruh Provinsi yang ada di Pulau Kalimantan. ada beberapa lembaga pendidikan yang tersebar di Pulau Kalimantan, seperti Pondok Pesantren Aminul Quthbi, Ambalut, Kukar, MI, AL-Hasaniyah, L3 BLOK C- Kukar, Pondok Pesantren AL-Ikhlas

NW Sambera, Kukar, Pondok Pesantren Syaikh Zainuddin Nw, Padang Pengerak, Pasir Utara, Madrasah Diniyah Nurul Bilad NW, Kutai Timur. MI al-Mujahiddah Hj.Sitti Raihanun ZAM, Bantuas, Samarinda, SMP Islam Syaikh Zainuddin NW, Sampit, MTS Arrahmah NW, Bulungan, Kaltara, Pondok Pesantren Hidayatusalam NW (MI.MTs., MA) Sungai Danau, MTS. Nurulwaton NW, Kab.Tanah Bumbu, MA. Nurulwathon NW, Kab.Tanah Bumbu, MTS. AL Istikomah NW, Kab.Tanah Bumbu, MTS. Nurul Jihad NW, Kab.Tanah Bumbu, MTS. Darul Ishlah NW, Kab.Tanah Bumbu,MTS Hidayatussalam NW, Sungai Loban, Ponpes Syaikh Zainuddin NW, L3, Kutai Kerta Negara, mengelola lembaga pendidikan dari TK - Madrasah Aliyah. Sedangkan Penyebaran NW di Pulau Batam ditemukan beberapa lembaga seperti Pondok Pesantren Nahdatul Wathan Sekupang Batam, Pondok Pesantren Al-Fansyuri NW Batam.

Keempat, penyebaran NW di pulau Papua. Penyebaran organisasi Nahdlatul Wathan di pulau Papua masih sangat terbatas hanya satu lembaga pendidikan yang dirintis di daerah Timika, sebuah lembaga formal dan informal yang didirikan oleh kader Nahdlatul Wathan sekitar tahun 2000. Meskipun secara formal kelembagaan belum banyak di Papua, namun para kader-kader NW telah menyebar mendakwahkan Islam Damai di tengah-tengah pluralitas ummat.

Kelima, penyebaran NW di NTT. Ada beberapa titik lembaga pendidikan Nahdlatul Wathan yang tersebar di pulau yang mayoritas penduduknya Kristen. Hampir merata di NTT penyebaran sayap pendidikan karena kader-kader yang berasal dari NTT terhitung banyak sekali sejak tahun 1990-an siswa, Mahasiswa banyak menuntut ilmu di tanah kelahiran NW di Pancor dan Tempat pengembangan organisasi NW di Anjani Lombok Timur. Banyaknya alumni-alumni Nahdlatul Wathan dari Pulau NTT, tentu memberikan dampak positif terhadap pengembangan ajaran agama atau dakwah islamiyah di mana para kader NW berkifrah.

Keenam, Penyebaran NW di Bali. Pulau dewata dengan kekhasannya tidak luput dari kifrah organisasi Nahdlatul Wathan dalam mengembangkan misi islam rahmatan lil alamin, Islam Nusantara yang

menghargai budaya dan kearifan lokal. Di Pulau Bali, dapat disebutkan bahwa Organisasi Nahdlatul Wathan telah berkifrah mulai dari singaraja dengan didirikannya madrasah-madrasah NW di Singaraja, terus di Tabanan terdapat juga madrasah NW yang dirintis oleh alumni-alumni Ma'had Darul Qur'an wa Al-hadits, begitu juga di Karang Asem ada lembaga pendidikan dan sosial yang didirikan oleh para abituren NW.

G. PENUTUP

Sebagai sebuah organisasi, Nahdlatul Wathan telah mengambil peran yang sangat besar terhadap pengembangan kualitas ummat di Indonesia, baik kualitas spiritual, ekonomi, sosial, pendidikan, budaya, dan politik. Bahkan Nahdltul Wathan tidak hanya menjadi lokomotif bagi perkembangan ummat, tetapi juga menjadi perekat sosial dalam keragaman masyarakat NTB khususnya dan masyarakat Indonesia secara nasional. Kesuksesan NW dalam pembangunan sosial keagamaan dan peradaban Islam Indonesia tidak terlepas dari modal sosial (*social capital*) yang dimiliki oleh organisasi Nahdlatul Wathan. *Pertama*, Norma dasar yang dimiliki oleh organisasi NW dan warganya yaitu Iman dan Taqwa, yang tercermin pada pokoknya NW, Pokoknya NW Iman dan Taqwa. *Kedua*, adanya hubungan dan kerjasama yang kuat baik secara internal dengan warga NW, maupun secara eksternal dengan institusi pemerintah, swasta, lembaga pendidikan, dan lembaga sosial keagamaan lainnya. *Ketiga*, kuatnya rasa kebersamaan warga Nahdlatul Wathan yang terbentuk secara alamiah melalui ritual dan kegiatan-kegiatan Nahdlatul Wathan. Nahdlatul Wathan sebagai organisasi yang bergerak dalam ranah sosial keagamaan telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pembaharuan sistem keagamaan di NTB khususnya di Indonesia umumnya.

REFERENSI

Abd Aziz. (2006). *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdul Hayyi Nu'man & Sahafari As'ary. (1984). *Organisasi Nahdlatul Wathan Di Bidang Pendidikan, Sosial dan Dakwah Islamiyah*. Pancor: Toko Buku Kita.

Abdul Munir Mulkan. (2003). *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas,* Jakarta: Erlangga.

Ahmad Fedyani Saifuddin. (2004). *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana Prenada.

Ahmad Amir Aziz. (1999). *Pemikiran Dan Pola Dakwah TGKH. M.Zaenuddin Abdul Majid*, Laporan Penelitian.

Alaidin Kotto. (1997). *Pemikiran Politik PERTI Persatuan Tarbiyah Islamiyah 45-70*. Jakarta: Nimas Multima.

Baharuddin. (2007) *Nahdltul Wathan dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Genta Press.

Burhan Bungin. (2007). *Sosiologi Komunikasi: Teori, Paradigma, dan Diskursus Teknologi Komunikasi Masyarakat*. Jakarta: Kencana.

Choirul Anam. (1985). *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdhlatul Ulama.* Solo:Jatasu Sala.

Fahrurrozi. (2004). *Eksistensi Pondok Pesantren di Lombok NTB: Studi Tentang Peranan Pondok Pesantren Nahdlatul Wathan dalam bidang Pendidikan, Sosial dan Dakwah*, Jakarta: PPS UIN Jakarta.

----------. (2008). *Eksistensi Pondok Pesantren di NTB.* Jakarta: Depag RI.

Hilmi Muhammadiyah & Sulthan Fathoni. 2004. *NU: Identitas Islam Indonesia.* Jakarta: eLSAS.

John Ryan Bartholomen. (1999). *Alif Lam Mim: Reconciling Islam, Modernity and Tradition in an Indonesian Kampung.*

---------- . (2001). *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

Ma'shum Ahmad Abdul Madjid. (1994). *Meneladani Kepemimpinan Hamzanwadi*. Makalah disampaikan pada acara Kongress HIMMAH NW V di Pancor pada tanggal 14 Mei 1994.

Muchit Muzadi. (2001). *Mengenal Nahdlatul Ulama.* Jember : Masjid Sunan Kalijaga.

Muhammad Nur, dkk, (2004). *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Muin Umar. (1985). *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan*. Yogyakarta: Dua Dimensi.

Nanih Machendrawaty, et all. (2004). *Pengembangan Masyarakat Islam dari Ideologi, Strategi Sampai Tradisi*. Bandung: Rosda Karya.

Ritzer George. (1998). *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (terj). Jakarta: CV Rajawali.

ENVIRONMENTAL MANAGEMENT CONCEPT FOR ISLAMIC PERSPECTIVE AND ITS IMPLICATION FOR SMALL MEDIUM ENTREPRISE (SMES)

Budhi Cahyono
Sultan Agung Islamic University
budhicahyono@unissula.ac.id

A. INTRODUCTION

Rao (2004) asserts that in anticipation of world development, South East Asian countries holds a very important role in the activity of production process for its comparable advantage on labor section known as *a cheaper production house.* Manufacture activity executed mostly in South Asian countries will be an indicador to the growth of environmental issues. Moreover, this situation might lead to a sterner environmental challange. According to Rao (2004) in the future decades the role of small and medium enterprises (SMEs) will be central in manufacture sectors. A research by USAEP reveals that 70% of world's manufacture activity is going to be executed in Asia and the majority of the industry will be dominated by SMEs.

Islamic perception believes that religion is not in contend with science and technology for their unsecular characteristic. In fact, religious values are always be the soul of science and technology. From islamic view, human being's live is inseperable from his ecosystem. Indeed, both are integrated (Yavie, 2006). Based on Yavie's explanation, it can be inferred that there is no separation between religion and science for mankind is inseparable from his environment. The concept of islamic environmental management (Alim, 2006), is initiated on three basis.

First, mankind stands out as a caliph on earth as in Al Baqara (2:30). …….. *Behold thy God said to the angels: "I will create a vicegerent on earth."* Consequently, mankind is mandated to carry out of Allah's orders to protect, nurture, and develop nature for their own sake. It

means that mankind is responsible for the continuity of the environment as well as the balance of the ecosystem created by the Almighty. Being a caliph on earth is a credence given by the Almighty for He believes that mankind is capable to be a leader.

Second, as Allah says in surah Al-A'raf (7:56), mankind shall not work in confusion in the earth. ……..*Work not confusion in the earth after the fair ordering (thereof) and call on Him in fear and hope. Lo! the mercy of Allah is nigh unto the good".* Destruction by mankind is not only a reflection of mankind's axiom of greed towards his environment, beyond it all it is a reflection of a vulnerable faith from which destruction occurs and befalls not only mankind but also other beings on earth.

Third, mankind's duties are to nurture the nature as in sura Al-Hijr (15:19). ……..*And the earth have We spread out, and placed therein firm hills, and caused each seemly thing to grow therein.*

Allah has created hills to direct the wind and on which trees grow hampering the heavy water flow to hinder mankind from flood that might bring suffering to them. Hamdan (2007) asserts that a healthy spirit is obtained from the presence of faith to Allah and thus one's spirit, heart, mind, senses, body, and attitude can be in harmony. Spiritual intelligence is built upon a healthy spirit, and both are built upon *Taukhid*. Vertically, the indication of succes is the existence of integrated convictions towards *islam, ikhsan* (perfection in acts of worship), and *taukhid* (divinity) known as the real *taqwa* (peity). Hamdan (2007) identifies four qualities of divinity; *tauhid uluhiyyah, tauhid rububiyyah, tauhid ubudiyyah,* and *tauhid khuluqiyyah.* On its correlation to environmental issues, normative concept as described by Alim (2006) and Yavie (2006) indicates that faith is the most basic foundation upon which environmental management together with its problems can be overwhelmed. Whereas, awareness to environmental management cannot be detached from mankind's values of *tauhid.* Alim (2006) brings about three stages in environmental management; as a caliph, mankind is responsible to control the earth management, prohibited to conduct confusions and responsible to keep environment in balance.

Based on a normative discourse, Islam believes that there are three keyfactors underlying environmental awareness; mankind, as a caliph who is chosen to be the trustee of the Almighty, is responsible to nurture the nature, do no confusion on earth, and keep the nature in balance. *Amamah* (trusteeship) is about everything entrusted to mankind, regarding his own privilige, God's or others'. To be able to present an empiric follow up, islamic concept based on normative discourse needs to be elaborated further. And thus, through empirical discourse, this research will be developed into enterprise's environmental management.

Environment is defined as *Surrounding in which an organization operates, including air, water, land, natural resources, flora, fauna, humans, and their interrelations* (ISO in Naffziger, 2003). Another definition said that environment is the totality of space and objects, power, condition and creature, including mankind and his attitude which afffects the existence of the live and welfare of mankind as well as other being.

Meanwhile, environmental management is a concerted effort in the use, arrangement, maintenance, monitoring, controlling, recovery and development of the environment. In a enterprise context, enterprise environmental management is intended as an attempt to capitalize, organize, maintain, and supervise the enterprise's environment so that there is harmony and balance in creating sustainability for the enterprise itself.

Environmental initiative in the context of greening the supply chain, according to Rao (2002), is a enterprise's initiative to improve its environmental performance, improve the complaint handling, and increase competitive advantages. Naffziger (2003:23) identifies environmental initiatives with environmental concerns, which by definition is the importance of the individual in doing the maintenance and the protection of the environment through activities supporting environmental sustainability. Environmental initiatives have a significant influence on environmental performance (Rao, 2002). The role of human resources in protecting the environment is very dominant through their involvement in environmental management activities. Rao (2004) found that the involvement of employees (worker involvement) has a direct and

significant impact to the greening production, which means that employee's involvement is an important factor in achieving the greening production. Florida and Davidson's research (2001) also concluded that employee involvement is a key factor in achieving pollution prevention at the U.S. companies. In another research, Rao (2004) also found that there is a significant effect between supplier integration and net production. Both studies indicate that integration with suppliers has a significant impact on the environmental performance as well as enterprise's performance.

In *sharia* enterprise theory, Islam applies the metaphor of trusteeship to perceive, understand, and develop business and social organizations (Triyuwono, 2006). This metaphor provides fundamental implications, especially in the concept of management. The concrete form of this metaphor in the reality of business organization are; charity, preservation of natural environment, and stakeholders' interest. Basically, the *sharia* enterprise theory includes indirect participant into the distribution of added value. Research on environmental initiatives or environmental concerns and its impact on the environment ends up in a different conclusion (Naffziger, 2003). The traditional view believes that environmental activities will negatively affect enterprise's performance, particularly the growth in sales and profit levels. This view lies on the need that high investment is required as a reflection in creating products and production process activities in order to achieve a better economic value and environment. In another verdict, Bandley (1992) revealed that indications of proactive environmental management practices may affect long term economic advantage. Ahmed *et al*. (2004) concludes that environmental concerns had significant correlation to environmental performance, particularly to the operational efficiency and enterprise's image improvement, but not to enterprise's profits and revenues.

B. THEORETICAL BACKGROUND

1. Green Theory

In the late 1970s and early 1980s, green politics experts acknowledged that moral values must be put forward as the center of

value. Rejected arrogance, self interest, and idiocy as done by the ideology of liberalism and socialism, those experts formed the ecocentric philosophy (ecology-centered) which tried to understand every facets of life. From the ecocentric perspective, environmental concern is not merely focused on the protection of human health and prosperity of future generations, but also on giving attention to the need to limit the exploitation of natural resources. In the green theory, environmental injustice increases as social agents become irresponsible for the existence of environmental costs as a result of their reckless decisions and practices. The fundamental purpose of green theory is: (1) Reducing a broader ecological risk, and (2) Preventing the growing cost of environmental damage as a result of the unfair competition.

Liberalism and socialism ideologies assume that sustainable development can be achieved by increasing economic growth. This is in contrast to the sustainable development based on ecological sustainability. Ecological economists can no longer be convinced that market mechanisms would be able to provide efficient resource allocation, offer fair distribution of wealth and income in meeting human needs or ensure its operation on economic scale. On the contrary, they pronounced that the market capacity can only be achieved through political will i.e. through environmental education, community cooperation and negotiation, government regulation and international cooperation. The modern ecologists argue that economic competition and constant technological innovation can produce economic growth involving less energy and resources and at the same time produce less waste in each unit.

2. Islamic Leadership

The meaning of leadership in being a caliph comprises double meaning. On the one hand caliph is interpreted as head of state in government or the Islamic empire in the past. In the context of kingdom, the definition is the same as sultan. On the other hand, caliph embraces the meaning as the representative of God on earth. God Representation comprises two meanings. The first is embodied in the position of a sovereign or head of state. The second is in the function of the man himself

on earth as God's most perfect creation and thus, in running the position as a caliph on earth, mankind has to possess intelligence an early preparation is acquired.

Environmental management is mankind's responsibility as a caliph on earth as in Al-Baqarah (2:30). …… *And when thy Lord said unto the angels: Lo! I am about to place a caliph in the earth, they said: Wilt thou place therein one who will do harm therein and will shed blood, while we, we hymn Thy praise and sanctify Thee? He said: Surely I know that which ye know not.*

This verse explained in detail about the definition of caliph. When talking about raising the degree of understanding from some (human) above the others, its target is human race in general. They are racing to obtain power, so that one may be superior over the other. The word caliph in this context is to be understood as rulers or those who have power.

Khilafa in the Islamic Encyclopedia is a term that appears in the history of Islamic rule, as an Islamic political institution, which is synonymous with the word *imamah* (leadership). According Mawardi in Rahardjo (2002), caliph replaces the prophetic role in maintaining religion and regulating the world. Mankind undertaking the trusteeship as a caliph for its quality and ability to think, capture, and use the communication symbols (Rahardjo, 2002). Caliph is a function that is carried by human based on the trusteeship he received from Allah. Its core mandate is the duty to manage the earth responsibly, with the mind being granted by Allah upon him. The task of mankind's leadership on earth is related to trusteeship which is one of the principles of leadership. Prophet Muhammad owned four leadership traits: *Shiddiq* (honest), *fathanah* (intelligent and knowledgeable), *amanah* (trustworthy or reliable), and *tabligh* (communicative).

In the context of maintenance, the effort to nurture the universe is an effort to keep Allah's favor simultaneously. On the contrary, conducting mischief on earth will result in disasters upon mankind. The relationship between mankind and environment is an interrelated relationship. This universe is Allah's creation and the environment in which we live is an integral part of mankind's live.

3. Environmental Management System.

According to Darnall in Hussey, 2003, Environmental Management Systems (EMS) is a formal package consisting of procedures and policies that explain how certain organization will manage the potential environmental impacts. EMS is a structured approach in relation to issues on environmental management providing the basis to guarantee complaints as well as industries's performance. The EMS concept that has been defined previously shows that environmental management is integrated with business management organization. Environmental management becomes the responsibility of all employees in creating a healthy and safe environment. Bergeson (2005) states that there are four stimulators involved in the development and implementation of EMS. First, a demand for certification that requires reports and procedures in preparing and reporting the necessary information. Management must consider the industries's performance standards. Second, a need of fuel innovation in developing the EMS since corporate is continually thinking of fresh and better ways to achieve better and more sustainable development, competitiveness and prosperity. Design and implementation of EMS is part of the innovation process and instrument in saving corporate resources as well as maximizing pollution prevention. ThIDR, an incentive for corporations which succeed to develop and implement EMS and fourth, a demand for change in the ways business is managed.

EMS Implementation can affect the improvement of environmental performance, particularly on waste reduction, pollution prevention, and organizational efficiency. EMS model has a continuous improvement cycle which is based on the plan, do, check, and act process. The EMS of ISO 14001 approach has five main components, i.e. environmental policy, planning, implementation and operation, monitoring and corrective action, and management review. EMS implementation is strongly influenced by the role of departments directly involved in the objectives achievement. The role performed will be related to efforts to adopt environmental protection regulations, reduce customer complaints and pollution, improve production and energy efficiency, save cost, and conserve natural resources. EMS is expected to create better environmental

quality and guarantee resources conservation, which must be supported by external communication considering the fact that corporations are part of industry, in which a positive and cooperative relationship with other companies is required.

4. Islamic Environmental Performance.

Prohibition to not do confusion on earth is a very serious attention in many verses of the Quran. Various verses discussing the prohibition of confusion give implication that the impact of such conduct could be very dangerous, especially for the future generations. Allah's most serious warning is emphasized on the actions of destruction for it brings about devastation (Al-Baqara; 205) and damage to the earth (Al-Baqara; 251).

Alim (2006) stated also that environmental problem is strongly associated with faith levels. The damage occurs on Earth is a result o f greed and the axiom of human faith decrease. Environmental damage is an indication to the decrease of quality or environmental performance. In the traditional approach to operations management, organizational performance evaluation is based on four indicators: cost, quality, time, and service. Along with the importance of environmental conservation, the corporate performance measurement should be addressed to achieve a sustainable development. The phenomenon of sustainable development will impact on the need of redefinition of operational function.

Angell (1993) defines environmental performance: as an operations objective could be the first step towards developing an environmentally sustainable strategy. In the International Standard Organization (ISO) 14001, environmental performance is defined as: measurement results or the environmental management system, related to an organization's control of its environmental policy, Objectives and targets. While Theyel (2000) considered that the environmental performance is associated with the effectiveness of the reduction of activities that do not generate added value. As a benchmark for corporate success in implementing a proactive environmental management, identification of a proactive environmental performance is possible to be

done. The implementation of proactive environmental management requires the involvement of several basic principles into corporate strategy.

5. Islamic Corporate Performance.

In measuring corporate performance Naffziger (2003) and Ahmed (2004) involves indicators such as: profit, income, good relationships with customers, suppliers, operational efficiency, and corporate image. Performance is the result of work influenced by the structure and behavior of the industry in which the result is identified with market share or in the amount of profits of a corporation in an industry (Kuncoro, 2007). But in detail, performance can also be reflected through efficiency, growth, employment, professional prestige, personnel's welfare, as well as the pride of the group.

In *sharia* enterprise theory (Triyuwono, 2006), argued that mankind function as *khalifa fil ard* who should fulfill his duty according to the trusteeship given i.e. to manage the earth in a responsible manner. Islamic concept of *sharia* enterprise theory emphasizes that within our property includes in it the rights of others as in At-Taubah (9:60), *……..The alms are only for the poor and the needy, and those who collect them, and those whose hearts are to be reconciled, and to free the captives and the debtors, and for the cause of Allah, and (for) the wayfarer; a duty imposed by Allah. Allah is Knower, Wise.*

Islamic enterprise theory includes indirect participant in the distribution of added value. Indirect participant is comprised of *mustahiq* community (alms, *infaq*, and *shadaqah* recipients) and the natural environment. Islamic corporate performance measurement will be accurate if measured by taking into account broader interests actualized in alms, *infaq* and *shadaqah* payment. Along with the concept presented by Triyuwono (2006) about the need to include indirect participant, the corporate performance is not merely measured by the ability to earn profit, but rather on the ability to create added value to the community (stakeholders).

C. RESEARCH METHODOLOGY

1. Types of Research

In general, there are three social research objectives i.e. exploratory research, descriptive research dan causal research (Sekaran, 2003). This research is a descriptive study for it is conducted to explain the research variables (Islamic corporate environmental management, Islamic environmental performance, and Islamic corporate performance). Qualitative method is used in this research, and data gets from deep interview with corporate manager especially on production manager.

2. Population and Sample

This research is use qualitative research, and use 25 participant as a operational manager of manufacturing industries at Central Java Province. The participant location at four regency, Kudus, Semarang, Jepara, and Pekalongan. We choose operational managers because we hope that they can give complete information about environmental problems at their corporation. Considering several aspects below, this study of environmental management, respondents included are heads of corporations or mid-level managers: (1) Production manager are the executor of many management policies. (2) Production manager has the right position relates to his relationship between top management and operational staffs, enables him to understand the organization's performance related to Islamic corporate environmental management, Islamic environmental performance, Islamic corporate performance.

3. Research Variables

Variables of this research consist Islamic Corporate Environmental Management, Islamic Environmental Performance, and Islamic Corporate Performance. To simplify the analysis process, research variables firstly need to be operationally defined. There are three variable for this study. The first is Islamic Corporate Environmental Management is an activity to plan, implement, and supervise the corporate environment in order to achieve harmony and balance of the corporate environmental sustainability based on Islamic values. The second is Islamic Environmental

Performance; is an achievement in creating industries's effort to develop environmental sustainability based on Islamic values. The third is Islamic Corporate Performance; is its achievement which is measured in the form of work result and corporate responsiblity towards its environment based on Islamic values. The instrument used in this research is a questionnaire addressed to selected respondents. Respondents in this research are the head of the companies based on the assumption that they understand and directly involved in the environmental management issues. Questions that must be answered by respondents deal with particular things he knows. After the questionnaire is filled, analysis is conducted.

D. FINDINGS

1. Islamic Corporate Environmental Management

Based on the respondents' answers to the variable of Islamic corporate environmental management, it is found that on average the respondents' answers ranged from 1.95 to 3.42. These findings indicate that Islamic corporate environmental management comprises three dimensions, i.e. environmental initiatives, employee involvement, or integration with suppliers is still not optimally implemented in the garment industries in central Java.

Table 1
MEAN RATE OF RESEARCH VARIABLES

Variable	Mean Rate
Islamic Corporate Environmental Management	2,41
Islamic Environmental Performance	2,81
Islamic Corporate Performance	2,58

Source: modified primary data of 2016

On its relation to indicators of environmental initiatives, there has been no systematic effort dealing with the acquisition of environment friendly raw materials, reduction in activities generating pollution and waste, and the application of clean technologies. However, on the second indicator, i.e. activities reduction that may cause pollution or waste,

garment industry in Central Java has a better handling than any other indicator.

Meanwhile in employee's involvement indicators, garment industries in Central Java has still not fully involved or empowered employees to take responsibility on the corporate environmental quality. This statement is supported by the findings of the four indicators of the involvement of employees whose value is below average, i.e. indicators of employee involvement, employee training, employee task clarity, and standards of employee involvement. The mean rate of respondents' answers on the indicators of employee training and employee involvement standards is very low. This indicates that the involvement of employees in the industries's environmental awareness is not yet supported by adequate training. In addition, the overall garment industries in central Java also has not created a standard measure of employee involvement. However, clarity on indicators of employee tasks to increase environmental awareness has been going well.

The involvement of suppliers is an important measure in Islamic corporate environmental management. The findings indicate that in general the value of supplier integration indicators are still below average, meaning that the garment factories' efforts in Central Java in improving corporate environmental management is not yet supported by Islamic involvement of the industries supplier. This finding is supported by the average respondent's answer to the first and second indicator, i.e. supplier selection under the environmental criteria and pushing suppliers whose concern to the environmental mean rate is very low (1.98 and 1.95). The low mean rate of both indicators show that an effort of managing the environment by garment industry in Central Java has not completely involved suppliers since economic consideration always comes first, supplier selection based on the environment friendly criteria has not been determined, and the importance of a cleaner production has not been informed. However, it is revealed that the highest mean rate is the fourth indicator, i.e. the necessity to inform a cleaner production (mean = 2.42), it can be inferred that on its relationship with suppliers, garment industries in

central Java has been trying to inform the importance of cleaner production for the sake of corporation sustainability.

2. Islamic Environmental Performance

Research results reveals that the mean rate of Islamic environmental performance variable is below the median, which means that based on the perception of the respondents, the performance of Islamic environment in garment industries in Central Java is not good enough. Two indicators that with a very low mean rate are waste reduction of the past year can not be executed by garment industries in central Java. The absence of waste reduction in the form of textile leftover in garment industry in Central Java indicates that the management has not used the new methods to reduce production waste. On energy consumption indicator, it is revealed that there is no applicable method or suitable way to reduce energy consumption in production activities in the industries.

Meanwhile, a better mean rate is shown on the indicators of the reduction of activity not resulting in the change of public complaint received. It means that although the two indicators have not been at the maximum, both have already provided contribution to the environmental performance in garment factory. Industrial textile leftover has been well managed so far such as utilizes the use of industrial waste into household products, such as: rugs, thread, and seat cushion.

3. Islamic Corporate Performance

The mean rate of the corporate performance indicators range is below form the variable mean rate. These findings indicate that the level of industries performance is below the Islamic standard defined by the management. Meanwhile, although considered below average, the other two indicators, i.e. supporting local community activities show a fairly high mean rate. These findings indicate that on average the level of profits achieved by the garment industries is relatively high. The provision of social facilities for the benefit of the community still has not thoroughly carried out by the garment factory, which means that the industries has not emphasized the importance of community as a considerable part of the

industries. Besides, the findings are supported by the fact that the industries's role in promoting various local community activities as a form of social responsibility the industries has not developed to the maximum.

There is an indicator with mean rate above 3.5, i.e. corporation payment of alms. This finding indicates that the corporate orientation in relation to public and the poor's needs is relatively high, considering the high mean rate of respondent's answer on Islamic corporate performance variables as an indicator to support various local community activities and alms payment.

E. DISCUSSION

1. Qualitative Analysis Results

Qualitative analysis is an analysis used to answer and discuss the goals of the research. The analyze focus on whether mankind's function as the Caliph on earth, as in the Sura Al-Baqarah verse 30, has been implemented by the management of the garment industries in Central Java Province. Human obligation as a caliph is to preserve the environment known (*al bi'ah riayatu*) which means environment preservation. Mankind as Allah's creations is distinguished from all elements of the environment for their mind and spiritual capacity, so that man can perform his duties as the representative of Allah on earth as well as carry out the trusteeship. Mankind has a very important role in the environment preservation. Humans are required to perform well interaction according to Allah's law i.e. implementing and applying the law in reality. Mankind's role in preserving the environment is a very noble role. First, as been stated in Ad Dzariyat verse 56 ….. *I have only created jinns and men, that they may serve Me*, the implication is that mankind's role is to serve God. Second, as a caliph on earth (al Baqara; 30) …….. *Behold thy Lord said to the angels: "I will create a vicegerent on earth."* Third, to build a civilization on Earth as in sura Hud verse 61..... *It is He Who hath produced you from the earth and settled you therein.*

However, in reality, environmental management applied to the garment industry has not been able to describe the optimal result. Islamic environmental management which is divided into three dimensions (i.e.

environmental initiatives, employee involvement, and supplier integration).Environmental initiatives dimension as an initial effort in realizing an environmentally friendly production process has not yet been supported by the provision an environmentally friendly raw material. Garment industries also indicated an absence of serious efforts in production activities that can reduce waste and the lack of the use of clean technology as a method to reduce waste production. In the employee engagement dimension, it appears that the role of employees has not been optimal in relation to the creation of a good corporate environment. Study results indicate that the employee has not been involved in training activities related to environmental quality improvement efforts. Likewise, companies generally do not have an employee involvement standard in the environmental field. Meanwhile, on the supplier integration dimension, corporate selection of raw materials supplier has not followed the suppliers who provide environmentally friendly raw materials, so it can be concluded that the supplier selection has not considered environmental preservation factors.

From the Islamic point of view, human life is not separated from the ecosystem, yet integrated though. Environmental problem is not simply a problem of waste, pollution, forest devastation and nature preservation, but as a part of the point of view itself. As a consequence, man is the caretaker of Allah's trusteeship to preserve, maintain, and develop the nature for the sake of humanity. This means that mankind is responsible for the preservation of the environment and the ecosystem balance in such a way that has been created by Allah. Became caliph on earth is a trust given by Allah to mankind in relation to human capabilities to be caliph. Findings in research related to Islamic corporate environment management indicating that in general, Islamic mankind's function as a caliph has not been conducted properly and systematically, especially by business agent in the garment industries in Central Java Province. (1) To analyze whether Allah's command to mankind to not conduct confusion to the environment, as stated in Sura al-A'raaf (7:56) has been implemented by the management at the garment industries in Central Java Province. Not doing damage to the environment (*himayah*) relates to maintaining the negative

things and extinction, which means protecting the environment from damage, danger, and pollution. From the positive side and its existence, environment preservation is efforts to develop, improve and preserve the environment. While from the negative side and its absence, it requires maintenance of every damaging, polluting and dangerous things. Destruction done by mankind is a reflection of the axiom of human greed to its environment and his low faith levels. The destruction impact does not only affect human being but also other creatures, and even the entire things on earth. Mankind as Allah's creation is given the task to be the caliph of God on earth with hisa main duty to nurture the world. This includes: *Al-Intifa*: taking advantage and utilizing the best, *Al-I'tibar*: take heed to them, (2) The effort of environmental preservation should be understood as a religious commandment that must be carried out by mankind altogether. Every good and right effort of environmental management and conservation is a religious service deserving Allah's reward. On the contrary, every destructive action that brings about ecological damage, natural resources waste, and neglect to Allah's creation will bring Allah's wrath for they are considered as wickedness which is threatened by punishment.

Based on the description of Islamic corporate environmental management and Islamic environmental performance, it can be inferred that Allah's commandment to mankind in order not to destruct the environment, as stated in Sura al-A'raaf (7:56) has not been optimally performed. This conclusion is supported by a research showing that some industries are lacking of efforts to reduce solid waste resulted from the production process and new methods aimed at reducing energy consumption. (3) To analyze whether Allah's commandment to mankind to find happiness in the world and the hereafter, as stated in Sura al-Qashash (28:77) has been implemented by the management at the garment industries in Central Java Province. From the Islamic point of view, one's religious performance can be assessed from several indicators, i.e. he works for Allah, he applies the rules / norms / *Shariah* in *kaffah*, his spiritual motivation is to seek Allah's blessings in the world and the Hereafter, he applies the principles of efficiency and benefits while

maintaining the continuity of life, the balance between the search of property as well as his religious practices, he is not being consumptive as a mean of gratitude to Allah, he pays alms, and sympathize the orphans and the needy (Zadjuli, 2007).

Islam considers that welfare is comprehensive because welfare in Islam aims to achieve the welfare of mankind as a whole while the economic well-being is only partial. Anto (2003) states that welfare in Islam is; (1) a balanced holistic welfare including material and spiritual dimensions. It and comprises both individual and social aspects. Human figures consist of physical and mental so happiness should be a balance between the two. Although mankind has an individual dimension, still he cannot be separated from his social environment. Man will feel happy if there is a balance among themselves within their social environment, also a balance of welfare in this world and the Hereafter, because men do not only live in the world but also in the hereafter. If the ideal cannot be achieved then the prosperity in the afterlife should be the main focus since the afterlife is the life which in all respects is more valuable.

2. Kasyf Analysis Result

Kasyf analysis is meant to examine some of the findings in the research related to normative values in the Quran and Hadist, and provide a more comprehensive and profound assessment related to environmental management from the Islamic point of view.

Environmental management is closely related to human concept of divinity. Hope and Young (1994) argue that monotheism is a key to understand environmental problems. Divinity is an acknowledgment to Allah that He is the creator of the universe as in sura Al An'am verse 79 … Lo! I have turned my face toward Him Who created the heavens and the earth, as one by nature upright, and I am not of the idolaters. Alim (2006) relates environmental issues with the level of one's faith. Environmental destruction is a reflection of the decline in levels of human faith. Rasulullah SAW and his companions have provided a model for environmental management which refers to the divinity and faith. The direct impact of faithless science is environmental destruction. Alim

(2006) stated that environmental damage is a result of employers' greed axiom as a principle in the industries management. Practices of greed axiom are one of the causes of exploitation of natural resources that ultimately will result in the environmental damage. Greed is the axiomatic based on the more the better principle. Environmental issues have not been seriously managed as an integral part of Islamic da'wah. This statement is supported by Yafie (2006) stating that Islamic perception believes that religion is not in contend with science and technology for their unsecular characteristic. In fact, religious values are always be the soul of science and technology. From islamic point of view, human being's live is inseperable from his ecosystem. Indeed, both are integrated.

Maintenance, preservation and environmental development are recognized as part of the five main components (Qaradhawi, 2002), i.e. (1) preserving the environment is the same as by preserving religion (*hifdh ad-din*). (2) Preserving the environment is the same as maintaining the soul (*hifdh al-nafs*). (3) Preserving the environment is the same as preserving a descent (*hifdh al-NASB*). (4) Preserving the environment is the same as preserving the mind (*hifdh al-aql*), and (5) Preserving the environment is the same as preserving the property (*hifdh al-mall*).

Maintenance of the environment can also be perceived from the perspective of *Ushuluddin*, Ethics, and *Fiqh* (Qaradhawi, 2002). *Ushuluddin,* in the perspective of environmental conservation, is closely linked to environmental problems and maintenance of all creature elements, including the living or the dead, with or without senses. Human beings have an important role in the maintenance of the environment after for they are able to carry out Allah's trusteeship (Sura Al-Ahzab: 72). Environmental preservation in the perspective of Ethics sees Islam which ordered mankind to serves God and others. This is a corridor trough which mankind will always be Allah, as well as a mean to interact wit human beings. For a *mukallaf* these demands must be carried all times to the environment and natural surroundings. In a hadith of 'Umar ibn Khatab narrated by Muslim: Ihsan is when you worship God as if you see Him, for even if you can not see Him, surely He sees you. Environmental Preservation in perspective of Fiqh relates fiqh with Environmental

Preservation. Preservation and protection from all harmful and damaging things is set in a comprehensible regulation. Fiqh is the science that controls human relationships with God, himself, family and his community, and with the natural surroundings. In accordance with Shari'a laws they are known as: obligatory, *sunna*, forbidden, *Makruh*, and permissible. The relationship between Fiqh and the environment is not only limited to the jurisdiction, but also closely linked to its capacity as the basis for the establishment of universal law. The principle of fiqh related to the environment is *Ladharara dhirar wa la dhihar*, which means not dangerous and not endangers (Hadith Nabawi).

F. CONCLUSION

Environment performance is much influenced by the way the companies apply *Environment Management System* (EMS) through the roles of departments which are involved directly in the achievement of the objectives. The roles played by the departments are related to efforts to adopt rules and regulations in favor of environmental protection, reducing customer complaints and pollution, increasing production efficiency, energy efficiency, cost efficiency, nature resource conservation. Allah does forbids people from doing damages, as stipulated on QS al-Qashash (28: 77), "*……. and neglect not thy portion of the world, and be thou kind even as Allah hath been kind to thee, and seek not corruption in the earth; lo! Allah loveth not corrupters".* The prohibition form doing damages in this study refers to not managing waste well, which then may pose problems for the community living around the industries.

A good environmental management by complying with the existing regulations, and applying moral values as *centre of value* will produce a little waste of production. The decreasing amount of waste produced will improve on the creation of sustainable environment. For that purpose, the improvement of discipline of employees is important because it has a very important role in the effort of minimizing the the waste, which will later improve the Islamic performance of the industries. The first dimension, the environment initiative which has dominant indicators in influencing the Islamic performance, is activities conducted by companies

which do not produce waste, and the use of clean technology in production process. Concerning the industries performance, in the Islamic concept, industries's performance does not only focus on stakeholders, but also on indirect participant as groups that have the rights on what are produced by the industries, as stipulated on QS at-Taubah (9:60). The performance indicators of Islamic industries must consider wider interests which are actualized in the forms of the payments of *zakat, infaq* and *shadaqah.* Islam teaches that men are the caliphs of Allah, and work is a self actualization with the value of devotion. Every Moslem when he works or does trades must try to obtain multiple profit, material and immaterial, for the life in the world and the hereafter. Islam sees industrial activities as closely related to work results as mentioned on the Hadits of the Prophet Muhammad: "*None is better for a men than eating from his / her own hands".*

G. RECOMMENDATION

Based on findings and conclusions, some recommendations are offered. They are as follows:

- Environment is Allah's creation, so it is also a creature which is mandated (by Allah) to human being to preserve, conserve and protect. Natural resources are not things that can be transacted and exploited for the purpose of material advantages. The balance of living on earth must be created perfectly. Allah has created the environment perfectly in which each connects and depends to one another in life chains.
- People's awareness and participation in conservation, preservation and protection of environment needs improving because these are integral parts of Islamic teachings. People's awareness and participation can be applied as early as possible by introducing environmental issues through formal education (basic education to universities), non formal educations (as in *pesantren, Ma'jlis Ta'lim* and Religious Congregation)
- It is necessary that the government, business persons, and companies make a change in its view on the environment. The role

of government needs improving by creating and enforcing regulations on environment to create benefits for the environment –friendly development

- Realizing that environmental management especially the one in manufacturing industries in Central Java, the improvement of relationship and cooperation among scientists and religious leaders are necessary in order them to work together to uphold the mandate of Allah on Earth. One form of the cooperation can be the form of training for industrial players to improve their understanding about environment.
- On the scope of manufacturing industries in Central Java, improving environment performance needs to begin with the initiative to improve the environment, by involving all employees, and by involving suppliers as they always get along with the industries.

REFERENCES

Ahmed NU, Montagno RV, Naffziger DW, 2004. Environmental Concerns, Effort and Impact: An empirical Study. *Mid American Journal of Business*, Vol. 18, No.1.

Alim Y, 2006. Lingkungan dan Aksioma
Kerakusan.www.Hidayatullah.com

Angell LC, 1993. Environmental Management as a Competitive Priority. *Proceding of the Annual Meeting of the Decisions Sciences Institute*, Washington DC

Banerjee, SB, 2001. Corporate Environmental Strategies and Action**.** *Management Science* 39/1

Berry A Michael *and* Dennis A Rondinelli, 1998. Proactive Corporate Environmental Management: A New Industrial Revolution. *Academy of Management Executive*. Vol.12 no.2

Bergeson L, 2005. The Importance of Environmental Management System. *Pollution Engineering,* May

Brown B Warren *and* Karagozoglu Necmi, 1998. Current Practices in Environmental Management. *Business Horizons*. July-August

Cathy AR, 2005. Using Quality Management as a Bridge to Environmental Sustainability in Organization. *SAM Advance Management Journal*; Philadelphia University; Autum

Chapra U. (2000). *The Future of Economics; An Islamic Perspective*. Leicester United Kingdom, The Islamic Foundation.

Corbett *and* Cutler (2000). Environmental Management Systems in the New Zealand Plastics Industry. *International Journal of Operations & Production Management*. Vol. 20, No. 2

Day *and* Wensley, 1988. Assesing Advantage: a Framework for Diagnosing Competitive Superiority; *Journal of Marketing*.

Eckersley R. (2006). Green Theory; http://www.oup.com/uk/orc/bin/97800199298334/dunne chap13.pdf.

Emory W *and* Cooper D, 1995**.** *Business Research Method,* fifth edition; Irwin Inc., USA

Florida R. a*nd* Davidson D, 2001. Gaining from Green Management : Environmental Mangement System Inside and Outside the Factory; *California Management Review*, Vol. 43, No. 3

Hamdan, 2007. Pustaka al-Furqan Yogyakarta. *Kecerdasan Kenabian (Prophetic Intellegence); Mengembangkan potensi robbani melalui peningkatan kesehatan rohani*

Hanna, Newman *and* Johnson, 2000. Linking Operational and Environmental Improvement Through Employee Involvement*; International Journal of Operations and Production Management*, Vol. 20, No. 2

Hart L Stuart, 1997. Beyond Greening Strategies for a Sustainable World*, Harvard Business Review*, January-February

Hussey DM (2003). The Development and Validation of an Environmental Performance Model. *Dissetation at University of Wisconsin-Madison*

Jemines *and* Lorente, 2001. Environmental Performance as an Operations Objective**.** *International Journal of Operations & Production Management*. Vol. 21, No 12.

KLH, Depag dan MUI, 1997. *Islam dan Lingkungan Hidup;* Jakarta*;* Yayasan Swarna Bhumy.

Lamming R, 1999. The Environment as a Supply Chain Management Issue. *British Journal of Management*, Vol. 7

Lloyd, 1994. "How Green are My Supplier? Buying Environmental Risk", *Purchasing and Supply Management,* October

Naffziger, 2003. Perception of Environmental Consciousness in US Small Business: An Empirical Study, *SAM Advance Manajement Journal*, Spring.

Qardhawi Y, 2002. *Islam Agama Ramah Lingkungan* Jakarta. Penerjemah Abdul Hakim Shah dkk, Pustaka al-Kautsar.

Rahardjo D, (2002). *Ensiklopedia Al-Qur'an; Tafsir sosial berdasarkan Konsep-konsep kunci* Jakarta. Penerbit Paramadina,

Rao P, 2002. Greening the Supply Chain: a New Initiative in South East Asia. *International Journal of Operations and Production Management*, Vol. 22, No. 6

--------, 2004. Greening Production: a South-East Asian Experience. *International Journal of Operations and Production Management,* Vol. 24, No. 3

Rao P, Castillo O, Intal P, *and* Sajid A, 2004. Environmental Indicators for Small and Medium Enterprises In the Philippines, An Empirical Research, Partnership for Sustainable Development, November 7-10, 12th *International Conference of Greening of Industry Network Hong Kong.*

Sumarwoto O, 1994. *Masalah Lingkungan Nasional dan Global, sebuah Ikhtisar, dalam Membangun Tanpa Merusak Lingkungan,* Jakarta; Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup

Tariqi (2004). *Ekonomi Islam; Prinsip, Dasar, dan Tujuan*. Yogyakarta. Magistra Insania Press, cetakan pertama

Theyel G, 2000. Management Practices for Environmental Innovation and Performance. *International Journal of Operations and Production Management*. Vol. 20, No. 2

Triyuwono I, 2000. Akuntansi Syariah: Implementasi Nilai Keadilan dalam Format Metafora Amanah. *Jurnal Akuntansi dan Auditing Indonesia,* Vol. 4, No. 1

Triyuwono I, 2006. *Akuntansi Syariah: Perspektif, Metodologi dan Teori,* Jakarta; PT RadjaGrafindo Persada.

Undang-undang Republik Indonesia (UU RI) No. 4 Th 1982 *Tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup.*

Yavie A, 2006. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup,* Jakarta; Ufuk Press, PT Cahaya Insan Suci.

Zadjuli, 2007. *Reformasi Ilmu Pengetahuan dan Pembangunan Masyarakat Madani di Indonesia,* Surabaya; Program Doktor Program Studi Ekonomi, Minat Studi Ilmu Ekonomi Islam, Program Pasca Sarjana Universitas Airlangga.

SUFISM EXPRESSION AND THE EMPOWERMENT OF ARABIC JAVANESE TRANSLATION: CASE STUDY IN AL-HIKAM APHORISM

Muhammad Yunus Anis
Sebelas Maret University Surakarta, Indonesia
yunus_678@staff.uns.ac.id

A. INTRODUCTION

Sufi traditions basically had been appeared in Indonesian people for long time ago. Many Indonesian people has become *Sufi* by reading many books of *Sufism*. Some scholars made the same between the *Sufism* and *Islamic philosophical*. One of the famous books about Sufism in Indonesia is *Al-Hikam* written by Syeikh Ibn Athaillah As-Sakandariy. This book actually had been translated into Javanese language using the *pegon* orthography (Hadi, 1995:93-94). The word "pegon" was taken from Javanese language "pego", the meaning is "unusual". The Javanese language script which has been written by Arabic language was called by "pegon". In this article, the pegon style was considered as the big potential of Indonesian human resources. The hypothesis from this article is a correlation between the Arabic – Javanese translation with the readiness to face the globalization era. The connection line between Javanese and Arabic language has been discovered from the manuscript and subsequently in books which appeared in the 19th century. Javanese is the most widely spoken regional language in Indonesia and is the Austronesian language with the largest number of first-language speakers. There are some 70 million speakers most of whom live in the provinces of Central Java and East Java (Ewing, 2005:4).

Today, the afraid of an extincting and the destroying of the indigenous language (mother language) righteously should become the major attention of Indonesian people. The extincting of the indigenous language is the the great indicator of the lost of the cultural heritage. When

the eclipse of the cultural heritage was appeared, the character of the nation rubbed down. Thus, the existence of mother language must to be preserved. The indigenous language (mother language and native language) is the first language mastered by the certain people from the first life using the interaction among the fellow being in their social language, especially their close family (Kridalaksana, 2009:26). In the Longman dictionary (2007:440) was defined that "mother tongue" (اللغة الأم) as first language which is acquired at home. But the "native language (اللغة الأصلية) (اللغة الوطنية) was defined as the language which a person acquires in early childhood because it is spoken in the family and/or it is the language of the country where he or she is living. The native language is often the first language a child acquires but there are exceptions. Children may, for instance, first acquire some knowledge of another language from a nurse or an older relative and only later on acquire a second one which they consider their native language. Sometimes, this term is used synonymously with "first language" (Longman Dictionary, 2007: 445-446). Thus, the connection line between the indigenous language and mother language can look at from the term "first language".

One of the way to preserving the mother language/ indigenous language is by doing research about the translation in the book of Islamic moral ethic which has the special characteristics, such as the model of translation in Javanese and Arabic language. By reading and elaborating the Javanese – Arabic language, both language in Asia (Arabic and Javanese) will be kept from becoming the dying language. It can be understood by looking at the "pattern of sentences" in the Javanese language, Arabic language, and Indonesian language. There is a beautiful diversity between languages in Asia. Crystal (2000) had been argued why the people should keep the language (why should we care). We should care the language because of some reasons, such as: (1) because we need diversity, (2) because languages express identity, (3) because languages are repositories of history, (4) because languages contribute to the sum of human knowledge, and the last reason (5) because languages are interesting in themselves. We can look at from this figure 1 below.

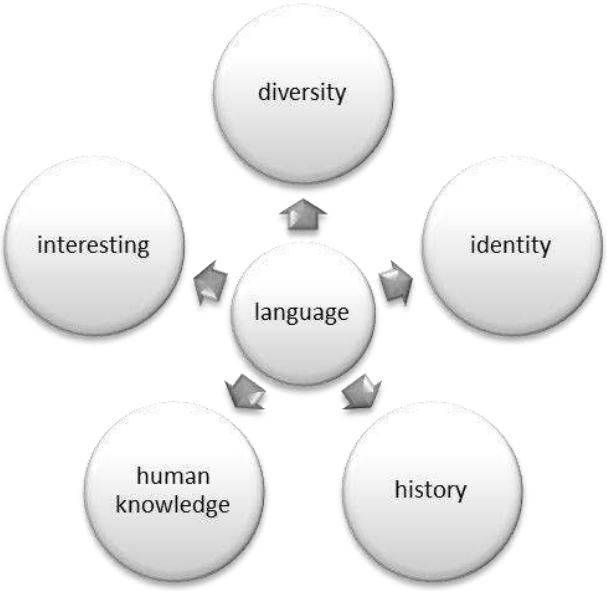


Figure 1. the reasons how we should care the language?

Crystal (2010:84) had concluded that there was a dying language, but in the other part of the world there is a new language growing. People are discovering new languages. An expedition travels to an isolated valley in the middle of the forest of Papua New Guinea and finds a small community living there. When they try to talk to the people, they realize that the language isn't like any of the others in the region. The world total of languages goes up by one. After looking at the discovering new languages, so the next problem is how to decide the different between "language" and "dialect". Language is made up of any dialects, and the people who speak those dialects generally understand each other (even if they do have the occasional difficulty with local accents or words). The potential of Indonesian human resources is very overflow. In fact, this potential of human resources is not managing well. Thus, the resources of Indonesian haven't been ready to face the globalization era. One of the main potentials belongs to Indonesian language and culture is the model of

Arabic – Javanese translation. The model was considered by Indonesian people as old-fashioned. Thus, this article tried to elaborate some factors that indicated the model of Arabic – Javanese translation hasn't been ready to face the global era, from the strength, the weakness, the opportunity, and the treat.

B. METHOD(S)

There are three mains steps of methodology, they are: (1) collecting the data, (2) analyzing the data, and (3) reporting the data. In this case, collecting data was taken from the units of language, such as word, phrase, clause, and sentence in the text of al-Hikam (Arabic – Javanese translation). Collecting the data had been used the observation method to gain the informations about the sufism expression. The data will be analyzed using discourse theory from Halliday (1994). M.A.K Halliday (1994:22) declared three dimensions of field, mode, and tenor to determine the functional variety of a language. These three parameters can gain the context of situation in which language is used and to determine the register or the type of language used in particular situation.

Field of discourse is defined as "the total event, in which the text is functioning, together with the purposive activity of the speaker or writer; it thus includes the subject-matter as one element in it". The field describes activities and processes that are happening at the time of speech. The analysis of this parameter focuses on the entire situation, e.g. when a mother talks to her child. The **Mode** of discourse refers to "the function of the text in the event, including therefore both the channel taken by the language – spoken or written, extempore or prepared – and its [genre], or rhetorical mode, as narrative, didactic, persuasive, 'phatic communion' and so on. **Tenor** of discourse (sometimes also referred to as style) describes the people that take part in an event as well as their relationship and statuses. The tenor refers to the type of role interaction, the set of relevant social relations, permanent, and temporary, among the participants involved. The analysis of data using the descriptive analysis to get the silent message from the book of Al-Hikam. The silent message in this article was considered as the main values of moral ethic in the book of Al-

Hikam and how the values can face the globalization era.

In the part of collecting data, the technique which had been used in this research is observing attentively in *Al-Hikam* book. It had been translated from Arabic language into Javanese language by Javanese people. After that, this research will use the interpretation of the Arabic and Javanese translation texts such as the methodology of out crop sampling and the methodology of grab sampling. Thus, we can observe deeply the texts of Arabic Javanese translation and find the result about the contents and substances of the Arabic – Javanese translation discourses.

C. RESULTS AND DISCUSSION

The finding and discussion in this article divided into two part of findings, (1) the sufism expression in the book of Al-Hikam, and (2) the empowerment Arabic – Javanese translation based on *Al-Hikam* aphorism.

1. The Sufism Expression in The Book of Al-Hikam

Many scholars have described about sufism terminology, such as a definition from Ali the son of Ahmad, he defined sufism as *a name without a reality, but it used to be a reality without a name* (Chittick, 2008:1). In modern day Indonesia, the name has become better known. Chittick has written that the term of Sufism is a useful label, but the reality will not be found in definitions, description, and books. We argue that, if we set out looking for reality, we can find it in Blitar, East Java, Indonesia, where an Indonesian Sufi, Kiai Imron Djamil, has understandably, and interestingly explained about Sufism tradition using radio broadcasts. Some Indonesians, such as Kiai Imron Djamil, follow *Shadziliya thariqah*. The order was founded by Abu 'l-Hasan ash-Shadhili, a major organization across North Africa and into the central Middle East. Shadziliya has many followers in Indonesia. Eventually the order spread globally with branches in Turkey and as far eastward as China and Indonesia (Renard, 2009:217). Many scholars have studied Sufi tradition, but none of them have elaborated on Sufi traditions in Indonesia. This paper will elaborate on Sufi traditions in Indonesia. Heiko Henkel (2009:103) has elaborated about the Sufism tradition in Turkey under the title " One Foot Rooted in Islam,

the Other Foot Circling the World: Tradition and Engagement in a Turkish Sufi Cemaat". Another, Paulo G. Pinto (2009:117) has described the Sufi traditions in Syria, in his paper "Creativity and Stability in the making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo Syria", this research is also related to the connection between sociolinguistics and the Sufi traditions. J.F.A Sawyer (2001:262-265) has elaborated about religion and language.

Ibn Athaillah As-Sakandariy is a writter of *Al-Hikam.* He was Egyptian mystical author and hagiographer. He was a follower of *Shafi'i* and/or *Maliki* religious scholar, and also prominent member of the *Shadililiya thariqah*. The most influential of the 20 extant works credited to him is the Book of Aphoristic Wisdom (*Kitab Al-Hikam*), on which Ibn 'Abbad, Ahmad Zarruq, and 'Ibn 'Ajiba wrote important comentaries. Renard (2009, 34-35) describes "*aphorism*" as a literary genre belonging to the larger category of wisdom literature made especially famous by Ibn 'Ataillah As-Sakandariy (*Kitab al-Hikam*). *Al-Hikam* (sufi aphorisms) has a tendency to be short sentence, but concise and full meaning, generally paradoxial statements. Thus, it stimulates reflection on virtually every imaginable type of inward experience, like *majnun* (to be insane with the God), that makes the worshipers move toward deeper self-knowledge. *Al-Hikam* always describes many aspects of the divine-human relationship with their apparent contradictions. Today, *Al-Hikam* has been a popular genre of mystical expression into modern times, especially in Indonesia.

The book of *Al-Hikam* is the recorded behavior, attitude, and feeling and sense of Syekh Ibnu Athaillah As-Sakandariy, in Javanese, it is termed "*rekaman laku*" ('recordings of actions') and "*rekaman roso*" ('recordings of feelings) (Soemarsono, 2004:1). *Al-Hikam* is a book on *tasawuf* behavior and attitudes. A common question is whether or not *tasawuf* is Islamic. Some Muslims distrust *tasawuf,* believing that its practices were adopted from other religions, and thus claiming that *tasawuf* breaks the laws of Muhammad. *Tasawuf* has been defined the same as Sufism or Islamic mysticism (Newby, 2004:22). Sufis also use the term *tariqah* ('path' or 'way') to designate both an order within the movement and the mystic path to the ultimate goal (Renard, 2009:177). Some people

have stated that *tasawuf* is old-fashioned Muslim tradition, or a spesific Muslim practice of long standing, or inherited pattern of thought or action (Hornby, 2002:1379). This paper's aim is to identify and address the negotiations of tradition and modernity, past and present, as well as the underlying structures, causes, aspects, and mechanisms of tasawuf or Sufi discourses. Sometimes, when in discussing tradition and modernity in Sufism, the term "neo-sufism" is used. Neo-Sufism is a contested designation for some early modern reform-oriented movements characterized by a heightened awareness of Muhammad's defining role in Islamic spiritually and a desire to purge excesses and innovations from the tradition (Renald, 2009:170).

Hornby (2002:650) defined implementation as to make something that has been officially decided start to happen or be used. First, Kiai Imron informs to the *jama'ah* that studying *al-Hikam* is not studying causal relationships. *Al-Hikam* teaches the *jama'ah* to seated the heart (*kanggo nglungguhno ati*), to understand that humanity is truly servant to God (*rasane dadi kawulane Allah sing tenan iku kaya apa*). As such, *Al-Hikam* provides an explanation of feelings and experiences (Soemarsono, 2004:18). To emphasize the need to implement Sufi traditions, Kiai Imron Djamil defines *tasawuf* as manifesting the *shahada* (two testimonials) through behavior after manifesting it through the mouth. *Tasawuf* is also defined by Kiai Imron Djamil as the totality of Sufi life being to implement Islamic precepts and the return of Muslims to God. In the first chapter, Ibnu Athaillah had described about 'amal in life. Consider the message below.

من علامات الاعتماد على العمل – نقصان الرجاء – عند وجود الزلل

Min 'alāmātil-i'timādi 'alal-'amali- nuqshānur-rajā'i - 'inda wujūdiz-zalali (L1)

Iku tetep – setengah sangking – tondo2ne – tetanggenan – ingatase amal – utawi kurange – arep2pe – ingdalem nalikane – wujude kesalahan (L2)

By looking the (L1) source language in Arabic language and (L2) target language in Javanese language, it has been found that the core word id /al-'I'timādu/ 'the depedence'. By using the theory of Halliday, this aphorism will be analyzed from three basic part of discourse, (1) the field, (2) the model, and (3) the tenor. The field of discourse has the function to warn the Muslim about their 'amal. The speaker is Ibnu Athaillah and the translator of Javanese language. The Javanese translator has made the equivalence the word *i'timad* in the L1 with the word "tetanggenan" in L2. The mode of this aphorism is written language, but this aphorism usually had been described to the Jama'ah by verbal language. The Tenor is the correlation between the people who takes part in this event. Ibnu Athaillah is the Imam (the leader), and the jama'ah has the great subservience to him. This condition can make the speaker easier to deliver the silent message of al-Hikam aphorism.

Data from the Arabic Javanese translation book of Al-Hikam had been concluded that the silent messages (Sufism expression) are: (1) implanting in the *jama'ah* a passion for not relying on *'amal* (charity). (2) emphasizing the need for the *Jama'ah* to be hard-working, (3) describing that the highest position of action (*'amal*) is becoming satisfied with God. By using translation and discourse theory, we can conclude that there is a connection between the manner of Arabic Javanese translation with modernity (globalization era). For example, the model has chosen to teach Sufi traditions that Sufi traditions can be implemented in many social functions and levels. The manners of Arabic Javanese translation are not only accessible to rich individuals, but poor ones as well, because this model of translation always uses analogy to explain the aphorisms of *Al-Hikam.* Examining the way language is used in the Arabic Javanese translation in different social contexts provides a wealth of information about the way language works, as well as about the social relationship in a community, and the way people convey and construct aspects of their social identity through their language. We can know the language of this Sufi social group by identifying some of the lexicons, such as: (1) *i'timad*, (2) *toriqoh*, (3) *wirid,* (4) *tajrid*, (5) *kasab*, (6) *maqom*, (7) *asbab*, (8)

tajrid, (9) *uzlah*, (10) *'abid*, (11) *zahid*, and (12) *maqom asbab, maqom tajrid.*

2. The Empowerment of Arabic – Javanese Translation Based on Al-Hikam Aphorism

The model of translation using by the Javanese translator to translating the Islamic moral ethics book is "word for word" translation. Many translators had the same aims or purposes that the translation strategies laid between two big poles, they are the literal and free. Hatim (2004:11) had concluded that the split between form and content is linked in many ways to the major polar split which has marked the history of western translation theory for two thousand years, between two ways of translating 'literal' and 'free'. A literal model also described as "word for word" translation, which would serve as an aid to the reader who, it could be assumed, was acquainted with good sense or good manner with the source language.

Four centuries later, St Jerome described his Bible translation strategy as 'I render not word for word but sense for sense'. This approach was of particular importance for the translation of such sensitive texts as the Bible, deemed by many to be the repository of truth and the word of God. The literal and free translation strategies can still be seen in texts to the present day. The Arabic – Javanese translation model should be strongly hold on toward the modernity era in order to preserve the existence of indigenous language in Asia, to fortify and to strengthen the quality of moral-ethic belongs to young generation of Indonesia nation. To face the modernity and to gain the empowerment of translation model in order to preserve the indigenous language in Asia, the Arabic-Javanese translation should care with the four items, such as: the strengths, a weakness, an opportunity, and a threat.

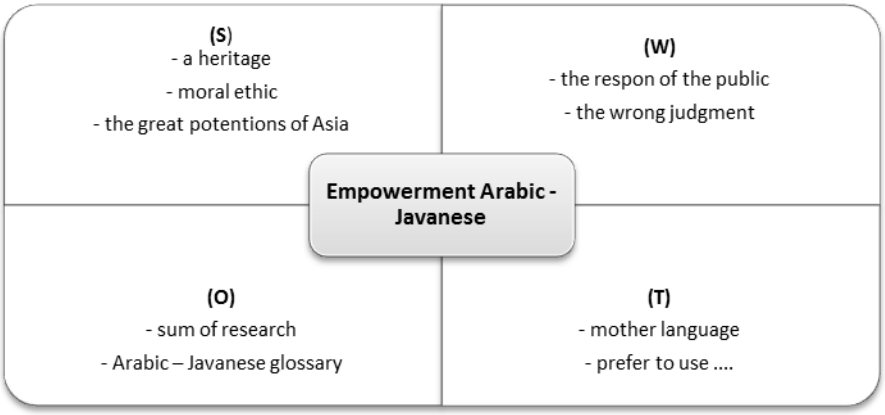


Figure 2: the SWOT analysis of Arabic Javanese Empowerment the Indigenous Language in Asia

The second problem is how the substance of moral ethic in the Arabic-Javanese translation can be the main aspect of preserving the indigenous language. It needs to the great attentions to: (1) the strengths, (2) the weaknesses, (3) the opportunities, and (4) the threats. For the strengths we should look at the fact about the potention of the nation as a heritage. Asia as a great continent also has many potentials, covering a number of language families that span the Asia continent and the great oceans that surround it (Yap, 2011:1). The model of Arabic – Javanese translation using the *pegon* orthography is the biggest heritage for the academician to preserve it. Many muslim scholar using the Arabic – Javanese translation to transfer the moral ethic to the Javanese people. It means that the potention of the translation model is transfering the substance of moral ethic based on Islamic famous scholar, such as Ibnu Athaillah in Al-Hikam book.

The weaknesses are divided into two parts, (1) the respon of the public to Arabic-Javanese translation model, and (2) the wrong judgment about old-fashioned model of Arabic-Javanese translation model in the modern era. The respon is correlated with the quality of understanding to the *pegon* orthography in Javanese language. Just a few people can read

and write using the pegon orthography. The term of orthography is used for spelling in general and for correct or standard spelling, but in this case orthography is more likely to be used of alphabetic writing than of syllabic writing, and is unlikely to be used of ideographic writing (writing systems). But this weakness can be solved by the scholar to make a guide line for read and write using *pegon* writing system.

The opportunities how Arabic –Javanese translation in the book of Islamic moral ethic can face the globalization era are correlated with the ability of the modern scholar to get the sum of research about Arabic – Javanese translation until the substance of moral ethic can be delivered to the public to build the better life. The composing of Arabic – Javanese glossary also can be the main opportunities the process of empowering the Arabic Javanese translation. In this case, glossary of Arabic-Javanese can be defined as the brief dictionary and also the list of the lexicon in the certain field using the description.

The threats from the Arabic – Javanese translation to face the modernity are divided into two aspects. First, the Javanese as mother language or native language should prepare the challenges in the modernity. Many people prefer to use the English language, *bahasa* Indonesia, and Chinese language rather than the Javanese language. In fact, Javanese language as the indigenous language should be kept until everlasting. Crystal (2000:2) has remembered us that "for a language is really alive only as long as there is someone to speak it to". Not only to speak, but also to translate it.

D. CONCLUSION

Hornberger (2008:1) has said "can schools save indigenous language? Policy and practice on four continents". The precarious circumstances of the world' indigenous languages are by now well known: of 6.800 languages currently spoken in the world, not only are more than half at risk of extinction by the end of this century, but approximately 95 per cent are spoken by less than five per cent of the world's population, mainly indigenous languages and speakers. It means that this is the big

challenge and great defiance to the scholars and the academicians to save and preserve the existence of indigenous language.

Finally, we can conclude that by implementing the substance of the moral ethic book in this life, actually Muslim can also preserve the existence of indigenous language in Asia, not only the language, but also the model and the way how to translate and rendering the substance of the book to the public. The Arabic – Javanese translation model should be strongly hold on toward the modernity era, to fortify and to strengthen the quality of moral-ethic belongs to young generation of Indonesia nation. To face the modernity and to gain the empowerment of translation model, the Arabic-Javanese translation should care with the four items, such as: strength, a weakness, an opportunity, and a threat.

This case study examines the teaching of Sufi traditions through the model of Arabic – Javanese translation in the Al-Hikam book. The purpose of the program is to support Muslims in maintaining an overview of Islamic traditions, moral ethics, and the "science of heart". Based on observations supported by the Arabic Javanese translation analysis of the *Al-Hikam* ('book of aphorism'), we have described how tradition and modernity are balanced in the teaching of Sufi traditions. Finally, we can conclude that Sufism tradition serves as a connecting line between Muslims tradition and modernity in Indonesia and the muslim in Indonesia will be ready to face the Globalization Era.

REFERENCES

Anis, Muhammad Yunus. 2015. "Pengembangan Tema dalam Buku *Al-Qira'ah Ar-Rasyidah* sebagai Pondasi Awal dalam Latihan Menulis Kreatif Bahasa Arab". Jurnal Arabiyat FITK UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Vol. 2/ No. 2/ Edisi 31 Desember 2015. Hal. 1-10.

_____. 2014. "Konstruksi Tema Rema Judul Berita dalam Surat Kabar Al-Ahram: Analisis Sintaksis". Lisania Jurnal Ilmu dan Pendidikan Bahasa Arab, Jurusan Tarbiyah STAIN Salatiga. Vol. V/ No. 2/ 2014. Hal. 245-264.

_____. 2013. “Humor dan Komedi dalam Sebuah Kilas Balik Sejarah Sastra Arab”. CMES (Center of Middle Eastern Studies) Jurnal Studi Timur Tengah. Vol. VI/ No. 2/ Juli – Desember 2013. Hal. 199-209.

_____. 2010. “Analisis Semantik Kata Kerja “Datang” di dalam Bahasa Arab”. CMES (Center of Middle Eastern Studies) Jurnal Studi Timur Tengah. Vol. I/ No. 3/2010. Hal. 292-302.

Anis, Muhammad Yunus. Arifuddin. dan Eva Farhah. 2015. *Panduan Menulis Kreatif Bahasa Arab: Pengembangan Tema dalam Buku Al-Qira'ah Ar-Rasyidah.* Surakarta: Penerbit Program Studi Sastra Arab UNS.

Baalbaki, Ramzi Munir. 1990. *Dictionary of Linguistic Terms English-Arabic*. Beirut: Dar el-ilm lilmalayin.

Crystal, David. 2010. *A Little Book of Language.* Australia: Universityof New South Wales Press Ltd (A UNSW Press book).

Haywood, J.A. and H.M. Nahmad. 1965. *A New Arabic Grammar of The Written Language.* London: Lund Humphries.

Hatim, Basil. and Jeremy Munday. 2004. *Translation an Advanced Resource Book.* London: Routledge Taylor and Francis Group.

Hermes, M., Bang, M., & Marin, A. (2012). Designing indigenous language revitalization. *Harvard Educational Review, 82*(3), 381-402,437-438. Retrieved. http://search.proquest.com/docview/1082048613?accountid=44945.

Holmes, Janet. 2013. *An Introduction to Sociolinguistics Fourth Edition.* New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Hornby, A S. 2002. *Oxford Advanced Learner's Dictionay of Current English.* New York: Oxford University Press.

Hornberger, Nancy H. 2008. *Can Schools Save Indigenous Languages? Policy and Practice on Four Continents.* New York: Palgrave Macmillan.

Kridalaksana, Harimurti. 2009. *Kamus Linguistik Edisi Keempat.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Lingwood, Chad G. 2014. *Politics, Poetry, and Sufism in Medieval Iran: New Perspectives on Jami's Salaman va Absal.* Leiden: Brill.

Machali, Rochayah. 2009. *Pedoman bagi Penerjemah: Panduan Lengkap bagi Anda yang Ingin Menjadi Penerjemah Profesional.* Bandung: Penerbit Kaifa.

Nāshiruddin, Hammām. *Bidāyatul Hidāyah.* Kudus: Maktabah Manara, 1964.

Newby, Gordon D. 2004. *A Concise Encyclopedia of Islam.* Oxford: Oneworld Publications.

Nicholson, Reynold Alleyne. 2005. *Studies in Islamic Mysticism.* British: Taylor & Francis e-Library.

Nord, Christiane. 2001. *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained.* Manchester: ST Jerome Publishing.

Pinto, Paulo G. 2009. "Creativity and Stability in the Making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria", in Raudvere, Catharina (ed.) *Sufism Today: Heritage and Tradition in The Global Community.* London: I.B. Tauris. (117–135).

Raudvere, Catharina. and Leif Stenberg (eds.). 2009. *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community.* London: I.B. Tauris.

Renard, John. 2005. *Historical Dictionary of Sufism.* USA: Scarecrow Press.

_____. 2009. *The A to Z of Sufism*, Series 44. Toronto: Scarecrow Press.

Richards, Jack C. dan Richard Schmidt. 2002. *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics.* London: Longman Group.

Ryding, Karin C. 2005. *A Reference Grammar of Modern Standar Arabic.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sawyer, J.F.A. 2001. "Religion and Language", in Mesthrie, Rajend (ed.) *Concise Encyclopedia of Sociolinguistics.* Amsterdam: Elsevier.

Soemarsono. 2004. *Upaya Memahami dan Mengamalkan Al-Hikam 1 Bersama Kyai Imron Djamil Radio Mayangkara FM Blitar.* Malang: Yayasan Baitul Maal Sabilil-Muttaqin.

Sugono, Dendy. et al. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa.

Uhlenbeck, E.M. 1964. *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura.* Netherlands: The Hague.

Yap, Foong Hap (ed). 2011. *Nominalization in Asian Languages: Diachronic and Typological Perspective.* Amsterdam: John Benjamins Publishing.

Yoshioka, H. (2010). INDIGENOUS LANGUAGE USAGE AND MAINTENANCE PATTERNS AMONG INDIGENOUS PEOPLE IN THE ERA OF NEOLIBERAL MULTICULTURALISM IN MEXICO AND GUATEMALA. *Latin American Research Review, 45*(3), 5-34,281.http://search.proquest.com.

RELASI AJARAN ISLAM DENGAN PENDIDIKAN AKHLAK SUKU SUNDA

Payiz Zawahir Muntaha
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung, Indonesia
faizzawahir19@gmail.com

Ismail Suardi Wekke
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sorong, Papua Barat, Indonesia
iswekke@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Kehadiran Islam di tengah-tengah masyarakat yang sudah memiliki budaya tersendiri, ternyata membuat Islam dengan budaya setempat mengalami *akulturasi*, yang pada akhirnya tata pelaksanaan ajaran Islam sangat beragam. Dengan demikian, terdapat relasi yang kuat antara islam dan budaya lokal dimana keduanya saling mempengaruhi sehingga menghadirkan pandangan keislaman dan kebudayaan yang baru. Secara eksplisit Geertz (1981) memahami agama sebagai sistem kebudayaan. Dalam pandangan Geertz agama didefinisikan sebagai pola bagi kelakuan yang terdiri dari serangkaian aturan, resep, rencana, petunjuk, yang digunakan manusia untuk mengatur tingkah lakunya. Kebudayaan dengan demikian juga dilihat pengorganisasian pengertian-pengertian yang tersimpul dalam simbol-simbol yang berkaitan dengan ekspresi manusia (Al-Humaidy, 2007: 278). Karena itu, Geertz kemudian memahami agama tidak saja sebagai seperangkat nilai di luar manusia, tapi juga merupakan sistem pengetahuan dan sistem simbol yang memungkinkan terjadinya pemaknaan (Nur Syam, 2007: 13).

Dari itu dapat dipahami bahwa antara kebudayaan dan agama masing-masing mempunyai simbol-simbol dan nilai tersendiri. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama

memerlukan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*parennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif, dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat bekembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo, 2001: 196).

Kearifan lokal sebagai kebenaran yang telah mentradisi atau *ajeg* dalam suatu daerah. Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. Dialog kreatif antara Islam dan budaya lokal tidaklah berarti mengorbankan Islam, dan menempatkan Islam kultural sebagai hasil dari dialog tersebut, sebagai jenis Islam yang rendahan dan tidak bersesuaian. Dengan demikian antara agama (Islam) dan kebudayaan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan, keduanya saling melengkapi satu sama lain. Ketika berbicara agama dan kebudayaan, bisa dilihat lewat aplikasi fungsinya dalam wujud sistem budaya dan juga dalam bentuk tradisi ritual atau upacara keagamaan yang nyata-nyata bisa mengandung nilai agama dan kebudayaan secara bersamaan.

Islam mempertimbangkan keperluan masyarakat lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukan berarti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhankebutuhan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash dengan tetap memberi peranan kepada ushul fiqh dan kaidah fiqh (Abdurrahman Wahid, 2001: 111). Islam di Tatar Sunda muncul dalam wajah yang lebih egaliter, harmonis, jauh dari kekerasan struktural maupun kultural dan memiliki kepribadian yang jauh lebih dari sekedar Islam dalam arti sebatas fenomena saja. Oleh sebab itu, maka Islam di Tatar Sunda layak menjadi Islam sebuah mazhab. Bila kita melihat konteks mazhab-mazhab hukum Islam, maka mazhab-mazhab tersebut pada

awalnya dibentuk berdasarkan klaim daerah, seperti mazhab Irak, Madinah, Bashrah, dan Kufah. Kemudian kelompok-kelompok ini mengalami perubahan bentuk dari organisasi berdasarkan daerah menjadi organisasi berdasarkan kesetiaan kepada tokoh tertentu. Perubahan ini dimulai pada periode asy-Syafi`i (Makdisi, 2005: 49). Budaya sunda atau kebudayaan Sunda merupakan manisfestasi gagasan dan pikiran serta kegiatan, baik yang abstrak maupun yang berbentuk bendawi, sekelompok manusia yang disebut atau menamakan dirinya sebagai orang Sunda.

Untuk itu, bagi Geertz (1970:452), kebudayaan adalah "seperangkat teks-teks simbolik, maka kesanggupan manusia untuk membaca teks-teks tersebut dipedomani oleh dan dalam struktur-struktur upacara yang bersifat metafor, kognitif, dan penuh dengan muatan emosi dan perasaan. Agama dan upacara adalah dua satuan yang secara bersamaan merupakan sumber dan model keteraturan sosial (*social order*). Geertz, memahami agama sebagai sistem kebudayaan. Sementara kebudayaan, dalam pandangan Geertz didefinisikan sebagai pola bagi kelakuan yang terdiri dari serangkaian aturan-aturan, resep-resep,rencana-rencana, petunjuk-petunjuk, yang digunakan manusia untuk mengatur tingkah lakunya. Kebudayaan dengan demikian juga dilihat pengorganisasian pengertian-pengertian yang tersimpul dalam simbol-simbol yang berkaitan dengan ekspresi manusia.

Terkait dengan topik perjumpaan Islam dan budaya, Wekke (2013) menggambarkan dan menganalisa secara komprehensif pola akulturasi dan penerimaan Islam di Papua Barat ditengah keberagaman agama, adat dan suku. Dalam penelitian tersebut, diketahui bahwa bagi suku-suku di Papua, ketika Islam diterima sebagai status agama, salah satu faktor penting penerimaan keyakinan itu adalah prinsip Islam memandang manusia atas dasar persaudaraan dan kesamaan. Ini kemudian membuat Islam diminati dan memperoleh simpati. Identitas lain, umat Islam di Papua Barat adalah sikap tolong menolong dan gotong royong. Pembangunan masjid termasuk kemakmuran masjid dilaksanakan dengan sistem gotong royong.

Penelitian tersebut menggambarkan tradisi dan keberagaman. Pada aspek yang pertama, umat Islam berusaha untuk mempertahankan identitas sesuai dengan tuntunan beragama. Kehidupan sosial yang berlangsung

dalam aktivitas seharihari, senantiasa terlaksana sebagai keberlangsungan tradisi yang sudah ada sebelumnya. Dengan pembentukan lembaga, maka berlangsung secara otomatis peran dan pola kepemimpinan. Ini merupakan kebutuhan komunitas untuk menjalin komunikasi sekaligus sebagai perwakilan dalam keterlibatan dengan kelompok masyarakat lainnya. Selanjutnya penguatan kapasitas individu seorang muslim dilakukan melalui pembentukan lembaga pendidikan yang didorong oleh semangat belajar. Walaupun ini dimaksudkan untuk kalangan internal tetapi beberapa kelompok masyarakat juga mempercayakan pendidikan keluarga mereka ke lembaga pendidikan Islam.

Dalam penelitian yang lain bahwa Spirit persaudaraan di tanah papua dalam konteks keluarga di Fak-Fak Papua Barat disebut dengan semboyan "*Satu Tungku Tiga Batu*" dan di Kepulauan Raja Ampat dikenal semboyan "*Satu Rumah Empat Pintu*" yang memiliki arti bahwa islam,kristen dan kepercayaan adat ditanah papua menjadi pilar dari kesatuan dan pembangunan tanah papua. Di samping Islam, Katolik, dan Protestan, animisme juga diberikan penghormatan yang sama sebagai bagian dari keluarga. Mereka memiliki keragaman agama antara satu dengan yang lainnya (Wekke, 2016).

Selain dari itu, aspek yang melengkapinya adalah keberagaman dalam kehidupan. Dengan tumbuhnya kelompok agama dan etnis yang plural, maka terjadi interaksi. Kemajemukan ini kemudian memunculkan simbol-simbol yang berbeda. Namun demikian kultur primordial masing-masing dapat dijembatani dengan adanya kepentingan untuk mewujudkan harmoni di antara elemen masyarakat. Kesadaran beragama secara kelompok kemudian mendorong masing-masing umat beragama untuk senantiasa mengakui keberagaman sekaligus upaya menjalin dialog. Justru dengan keberagaman itu menjadi kekuatan ketika penghargaan terhadap kelompok lain menjadi acuan utama. Interaksi sosial antar pemeluk agama jika berlangsung dalam koridor yang saling mengapresiasi pada perkembangannya akan menjadi aset. Keberagaman inilah yang menjadi salah satu nilai penting umat Islam di Papua Barat.

Hal tersebut menggambarkan bahwa proses islamisasi di nusantara dalam hal ini di papua barat memiliki keunikan tersendiri dan

menghasilkan pemahaman dan praktek keislaman yang tentunya akan berbeda dengan negara laiinya. Islam masuk kebumi nusantara bumi yang begitu kaya akan keragaman etnis,bahasa dan budaya sehingga keislaman nusantara adalah islam yang telah dihiasi oleh keragaman kebijaksaan lokal. Dimana islam diterima sebagai sebuah agama ilahiyah yang berlaku bagi semua manusia tanpa memandang etnis berkolaborasi dengan ajaran leluhur yang sarat akan nilai-nilai kebaikan.

Tulisan ini menguraikan sebuah kerangka konseptual tentang Islam di Tatar Sunda. Dimana Islam menjadi agama utama bagi suku sunda dan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam mengarungi kehidupannya. Kemudian berupaya memformulasikan relasi antara Islam dan ajaran kesundaan terkhusus dalam gagasan pendidikan moral yang dalam terminologi pendidikan islam dikatakan sebagai akhlak. Persamaan antara kesempurnaan akhlak dalam ajaran islam dan keluhuran ajaran moral nenek moyang suku sunda menjadikan islam begitu mudah diterima ditanah sunda. Tulisan akan mengkaji relasi dan pengaruh ajaran islam di suku sunda terkhusus dalam aspek pendidikan moral atau dalam terminologi pendidikan Islam dikenal dengan pendidikan akhlak.

B. ASPEK METODE

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah Kualitatif *(qualitative methode)***,** dengan pendekatan *deskriptif - eksplanatoris*. Pendekatan inilah yang dipandang relevan dengan masalah yang diteliti. Kemudian untuk menganalisis fakta-fakta yang ditemukan dilapangan, dilakukan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, reduksi data, yaitu melakukan penyusunan data yang diperoleh, kemudian ditentukan data yang sesuai dengan penelitian ini dengan pengklasifikasian. Sementara data yang kurang relevan dikesampingkan. *Kedua,* dari kompleksitas data yang penting dan relevan di atas, kemudian dilakukan pengklasifikasian data dalam beberapa titik tekan persoalan yang sesuai dengan penelitian. *Ketiga*, dilakukan pengolahan data secara kualitatif. Dalam tahapan ini setiap data diberikan pengertian sehingga mudah untuk dipahami. Pengertian ini dimaksudkan untuk menganalisis inti pemikiran yang ada di dalam data.

C. MODEL DAN KARAKTERISTIK ISLAM SUNDA

Kebudayaan Sunda adalah sumber acuan masyarakat Sunda, ketika mereka berhadapan dengan perubahan. Perubahan itu ditolak atau diterima oleh masyarakat tergantung sejauh mana perubahan itu bisa diterima oleh kebudayaannya. Oleh karena itu, suatu perubahan yang akan dilakukan terhadap masyarakat Sunda mesti mempertimbangkan aspek tradisi dan kebudayaan masyarakat Sunda itu sendiri. Ketika suatu yang berasal dari suatu unsur kebudayaan asing terlalu berbeda jauh dengan kebudayaan Sunda, perubahan itu akan sangat lama diterima menjadi bagian dari kebudayaan Sunda (Kahmad, 2005: 69).

Mustofa (Praja, 2005: 157-169) memberikan penafsiran pada ayat-ayat awal Surah al-Baqarah dengan pernyataan bahwa: "*Urang Sunda mah geus Islam memeh Islam (orang sunda sudah islami sebelum islam datang).*" Kenyataan ini dapat dibuktikamn bahwa hampir seluruh ranah kehidupan orang Sunda mengandung nilai-nilai yang Islami. Ajaran dan hukum dalam masyarakat Sunda pun disosialisasikan melalui seni dan budaya, seperti pada lakon pewayangan (wayang golek), lagu-lagu, pantun, dan banyolan-banyolan.

Ajaran Islam melalui media wayang golek meliputi Islam sebagai *a way of life*, termasuk ajaran dasar tentang ketatanegaraan dan pemerintahan. Ajarann Islam melalui pewayangan seringkali menekankan ketaatan kepada ajaran agama dan negara secara bersamaan dan berkesinambungan yang mencerminkan pemahaman atas perintah ketaatan kepada Allah, Rasul dan *ulil amri* sebagaimana diamanatkan dalam Al-Qur`an (QS.An-Nisa.59). Demikian pula kredo yang dilambangkan dengan jimat layang kalimusada dalam cerita pewayangan Sunda (wayang golek) yakni dua kalimat syahadat menjadi pemicu gerak dan langkah manusia Sunda yang dapat menjadi penawar bagi penyelesaian berbagai masalah kehidupan dan juga penyakit.

Lagu-lagu Sunda pun sarat dengan ajaran dan hukum Islam, baik yang melembaga, seperti lagu-lagu Cigawiran, Ciawian, dan Cianjuran (Nurjamin, t.th., 157-169), maupun lagu-lagu yang biasa didendangkan oleh para santri kalong di mesjid, tajug, madrasah yang meliputi ajaran tauhid, hukum hingga ajaran tentang hidup berkeluarga, seperti pada lagu-

lagu sawer panganten. Ajaran tauhid seringkali didendangkan melalui sifat dua puluh yang terumuskan oleh al-iji dan dikaji di pesantren dan mesjid-mesjid dalam Kitab Tijan dan Qathr al-Ghayats. Bahkan, tak jarang pula didendangkan oleh para inohong Sunda dalam upacara memperingati tahun baru Hijriyah.

Ajaran Islam sebagai agama pun telah melembaga dalam upacara adat, khususnya perkawinan. Pesta perkawaninan ternyata mengadopsi istilah *walimah* dalam teks hadist yang menyerukan upacara atau pesta perkawinan *awlim walau bisyatin*. Sementara kedudukan wanita sebagai "ibu" rumah tangga dan pria sebagai "pencari" nafkah digambarkan dalam kalimat pamajikan yang menurut sastrawan Sunda berasal dari bahasa Arab, *faamaji`uka* (tempat kembali setelah mencari nafkah).

Sedangkan ajaran ilmu mawaris dalam Islam direpresentasikan dalam kalimat *sageugeus saeundan atau sakelek satanggungan,* yang memiliki konotasi bahwa laki-laki itu memiliki bagian 2 (dua), adapun perempuan adalah 1 (satu) atau bagian wanita sesuai kapasitas dan adikodratinya yang setengah kemampuan memikul barang yang dapat dilakukan seorang lelaki (Praja, 2005: 135). Sementara itu, rujukan ajaran Islam pun diajarkan sesuai dengan perkembangan zaman, antara lain dalam bentuk cetakan, baik tafsir bahasa Sunda, hadis, maupun hukum Islam atau fiqh. Hukum Islam ada yang dicetak dalam bahasa Sunda dengan menggunakan huruf Arab dan dewasa ini dicetak dalam huruf lain, seperti Tafsir Al-Bayan dan Tafsir Rahmat (Safei, 2005 : 141-145). Selain daripada itu banyak kata dalam bahasa arab yang diserap kedalam bahasa Sunda, seperti jisim abdi untuk menyebut diri sendiri yang sepenuhnya diambil dari bahasa Arab, yaitu *jisim* (badan) dan *`abdi* (hamba), yakni hamba dalam pengertian Allah (Praja, 2005 : 137).

Penjelasan di atas, menunjukan bahwa Islam dalam tata kehidupan orang Sunda begitu selaras dengan ajaran adat. Terlebih jika kita melihat kenyataan bahwa sejak zaman kerajaan Sunda dan Galuh suasana keberagamaan masyarakat Sunda telah menciptakan kehidupan harmonis dalam semua bidang kehidupan. Terdapat beberapa hal menarik yang patut diapresiasi tentang keberagamaan masyarakat Sunda sebelum masuknya Islam ke tatar Sunda. *Pertama*, adanya kebebasan dalam beragama

sehingga orang bebas untuk memilih agama dan sekte menurut keyakinannya masing-masing. *Kedua*, terjadinya sinkretisme dalam ajaran agama dan kepercayaan, misalkan animisme, hinduisme, budhisme, dan Islam, semua agama tersebut mengalami sinkretisme dalam perjalanan hidup manusia. *Ketiga*, kedua hal yang disebutkan di atas berlangsung secara damai dan alamiah sehingga tidak pernah terjadi konflik antara penganut agama yang satu dengan penganut agama yang lain (Ekadjati, 2005: 172).

Menurut Edi S. Ekadjati, kajian atas sumber-sumber informasi mengenai keagamaan pada zaman Sunda masa lampau menunjukkan bahwa masyarakat Sunda telah memiliki gambaran tentang beberapa konsep yang esensial. *Pertama*, gambaran tentang ketuhanan menurut persepsi orang Sunda sendiri. *Kedua*, gambaran tentang kehidupan sesudah kematian, *Ketiga*, gambaran tentang caracara untuk mendapat kan keselamatan di dunia dan di akhirat dengan melakukan amal dan tapa sesuai dengan kedudukannya (Ekadjati, 2005: 175).

Selain itu juga, Residen Priangan Oosthout menegaskan bahwa orang Sunda lebih bersemangat dan teguh dalam beragama ketimbang orang Jawa. Misalnya, menurut Kern, pada tahun 1925 di wilayah Keresidenan Priangan, tidak ada kabupaten yang penduduknya demikian kuat dan tinggi perhatiannya dalam mempelajari pengetahuan agama, serta berkembang demikian baik seperti Cianjur. Bahkan, perkataan kafir, musyrik atau syirik pada waktu itu, sangat menyinggung harga diri orang yang mengaku Islam meskipun dalam tataran praksis banyak menjalankan ajaran-ajaran sinkretis (Iskandar, 2001: 55-57).

Sensus penduduk tahun 2000, Islam di Jawa Barat dipeluk oleh 37.606.317 orang yang merupakan 98 % jumlah penduduk Jawa Barat. Tercatat pula 172.521 buah mesjid, 4.772 buah pesantren, 150.927 orang kiyai, 34.495 orang ulama, dan 36.201 orang mubaligh yang tersebar merata di seluruh pelosok Jawa Barat. Dengan keadaan tersebut, dapat dikatakan bahwa rakyat Jawa Barat (Sunda) hampir seluruhnya beragama Islam atau dengan kata lain bahwa orang Jawa Barat (Sunda) adalah agama Islam (Kahmad, 2005 : 323).

Dari sisi ekonomi umat, bisa dilihat dari fenomena tumbuhnya lembaga-lembaga perekonomian kerakyatan yang bernuansa keagamaan, sampai akhir 1996 di Jawa Barat telah berdiri tidak kurang dari 300 Baitul Mal Wattamwil (BMT) yang langsung dibina oleh Pusat Inkubasi Bina Usaha Kecil (PINBUK), ditambah dengan 348 Koperasi Pondok Pesantren (Kopontren) yang dibina oleh Puskopontren Jawa Barat (Safei, 2005: 146). Fenomena tersebut penggambaran nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat Sunda serta data statistik tentang kekuatan pendidikan dan ekonomi umat, maka dapat dinyatakan secara tegas bahwa Islam di tatar Sunda memiliki potensi yang tidak dimiliki oleh masyarakat Islam di daerah lain. Karena itu, seharusnya masyarakat Islam Sunda merasa bangga akan hal tersebut dan berusaha untuk menunjukkan kepada dunia bahwa Islam Sunda adalah sebuah entitas yang layak disebut Islam Sunda.

D. RELASI AJARAN ISLAM DENGAN PENDIDIKAN AKHLAK DI SUKU SUNDA

Suku sunda adalah sebutan untuk kelompok etnis yang berasal dari bagian barat pulau jawa,dengan istila tatar pasunda yang mencakup wilayah administrasi provinsi Jawa Barat,Jakarta,Lampung dan wilayah barat Jawa Tengah (Banyumasan). Maka yang dimaksud masyarakat adat suku sunda adalah kelompok masyarakat sunda yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur secara turun-temurun diatas suatu wilayah adat yang memiliki kedaulatan atas tanah dan kekayaan alam, kehidupan sosial budayanya diatur oleh hukum adat dan lembaga adat yang mengatur keberlangungan hidup masyarakatnya.

Terdapat 7 masyarakat adat sunda yang ada di jawa barat. Yaitu : (1) Kampung Cikondang, (2) Kampung mahmud, (3) Kampung urug, (4) Kampung pulo (5) Kampung naga, (6) Kampung kuta dan (7) Kampung dukuh. Selain dari itu masyarakat adat sunda yang paling terkenal adalah masyarakat baduy yang dalam istilah lain dikenal dengan masyarakat *kanekes* yang masuk pada wilayah pemerintahan provinsi Banten.

Dalam proses penyebaran agama Islam di tatar Sunda, tidak seluruh wilayah tanah Sunda menerima sepenuhnya. Di beberapa tempat – meski dalam lingkup kecil- terdapat komunitas yang bertahan dalam ajaran

leluhurnya sepeti komunitas masyarakat Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak yang dikenal dengan masyarakat Baduy. Mereka adalah komunitas yang tidak mau memeluk Islam dan terkungkung di satu wilayah religious yang khas, terpisah dari Muslim-Sunda dan tetap melanggengkan ajaran Sunda Wiwitan.

Meskipun demikian ada juga orang baduy yang memeluk agama islam Berdasarkan hasil penelitian Ali Khomsan dan Winati Wigna (Ali Khomsan dan Winati Wigna, 2009 : 64-65) Baduy Muslim jauh lebih banyak yang mempunyai kemampuan baca dan tulis dibanding Baduy Luar. Sejumlah 92% suami atau istri mempunyai kemampuan baca dan tulis Hal ini menunjukkan memang Baduy Muslim jauh lebih terbuka dan lebih maju dibanding Baduy Luar dan juga Baduy Dalam. Orang Baduy baik Baduy Dalam maupun Luar dilarang sekolah oleh adat. Bagi orang Baduy orang pintar tidak dibutuhkan, yang penting adalah orang yang *ngarti* (mengerti), sehingga tidak ditipu dan dibodohi oleh orang lain.

Sebagaimana pendapat Gungun Senoaji (Gungun Senoaji, 2010: 305) Ajaran etika atau akhlak dikalangan baduy prinsipnya sejalan dengan ajaran islam,hal itu tergambar dari pokok-pokok ajaran hidupnya yang dikenal dengan "*Pikukuh Baduy*". Hal ini sejalan dengan pendapat Retty Isnendes (Retty Isnendes, 2016: 204) Pada masyarakat Baduy, *pikukuh karuhun* diterapkan secara baku dalam kehidupan sehari-hari mereka sebagai adat yang ditetapkan secara resmi dan tersusun serta tersistem pada penanggalan adat Baduy dari mulai bulan Safar (Kapat) awal tahun sampai bulan ketiga akhir tahun.

Masyarakat Sunda memegang teguh tradisi dan ajaran nenek moyang suku sunda. Mereka dengan dipimpin oleh kepala adat dan diatur oleh aturan adat masih tetap konsisten mengajarkan dan menjaga ajaran nenek moyang. Keluhuran ajaran hidup nenek moyang sunda diajarkan melalui tradisi lisan ataupun tulisan secara turun temurun. Ajaran nenek moyang sunda khususnya yang berkaitan dengan pendidikan akhlak berbentuk pepatah yang masih terjaga baik dalam tradisi lisan atau tulisan. Dalam tulisan ini penulis hanya fokus mengambil ajaran dalam pepatah sunda yang mengandung nilai pendidikan akhlak.

Terdapat relasi yang sangat kuat antara pendidikan akhlak dalam ajaran islam dengan pendidikan moral yang ada pada masyarakat adat sunda. Relasi keduanya bisa kita urai dalam empat bagian. Yaitu : (1) Lima prinsip pendidikan sunda, (2) Prinsip Silih Asah,Silih Asih Silih Asuh, (3) Proses pendidikan akhlak di suku sunda, (4) Ajaran pendidikan akhlak suku sunda. Berdasarkan hasil penelitian dari data 368 pepatah yang diajarkan baik dalam tradisi lisan ataupun tulisan masyarakat adat yang dianalisis, sekurang-kurangnya muncul 95 *butir* yang memiliki relasi langsung dengan pendidikan akhlak dan selaras dengan ajaran islam.

E. LIMA PRINSIP PENDIDIKAN SUKU SUNDA

Dalam pendidikan Orang Sunda dituntut untuk memiliki sifat-sifat Rasul, yakni shidiq, fathanah, tabligh dan amanah yang hal itu tergambarkan dalam ungkapan sunda *cageur, bageur, singer tur pinter*. Dalam mencapai sifat-sifat tersebut, orang Sunda diwajibkan menuntut ilmu dan mencari rezeki dalam kalimat *ilmu tuntut dunya siar*. Ungkapan ini memuat konsep pendidikan yang holistik. Konsep ini merupakan lima prinsip utama yang melandasi proses pendidikan di lembaga pendidikan yang didirikan oleh orang Sunda.

Pertama, asas *cageur* atau sehat. Tidak hanya sehat jasmani, tapi juga sehat rohani. Jadi, proses pendidikan harus berorientasi pada pembentukan peserta didik yang sehat jasmani dan rohaninya. Agar sehat jasmani, mereka biasanya diharuskan mengikuti *Maen Po* dengan iringan *Tepak Tilu* atau Pencak Silat seperti yang kita kenal pada saat ini. Sedangkan untuk sehat rohani, pembinaan dan penanaman nilai-nilai agama dilakukan melalui *pangaosan-pangaosan*.

Kedua, asas *bageur* atau baik. *Bageur* terkait dengan norma dan tata nilai yang berlaku dalam masyarakat. Diharapkan peserta didik menjadi pribadi yang memiliki nilai-nilai kesopanan. Dalam budaya Sunda, kita mengenal pola-pola tata krama *kumaha basa jeng rengkak polah ka saluhureun, ka sasama, ka sahandapeun*. Pola ini menjadi landasan bagaimana untuk bersikap terutama dalam komunikasi.

Ketiga, asas *bener* atau benar. *Bener* dalam arti sesuai dengan aturan yang berlaku dalam Agama dan Negara. Konsep ini menunjukkan

bahwa pendidikan harus membentuk peserta didik sebagai pribadi yang taat norma dan aturan.

Keempat, asas *pinter* atau cerdas. *Pinter* menunjukkan penguasaan aspek kognitif memegang peranan penting. Melalui pendidikan, peserta didik didorong untuk bisa menjadi pribadi yang cerdas dengan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kelima, asas *singer* atau terampil. *Singer* dalam arti peserta didik harus menjadi ahli dan profesional di bidangnya. Untuk mencapai tujuan ini, proses pendidikan diarahkan agar bisa memberikan berbagai pengalaman nyata pada mereka. Sehingga teori dan praktek bisa mereka kuasai dengan baik. Sesuai dengan filosofi Sunda ***Luhung Ku Elmu Jembar Ku Pangabisa,*** artinya memiliki pengetahuan yang luas dan keterampilan yang mumpuni.

Melalui proses pendidikan nilai-nilai budaya dan nilai-nilai agama menjadi ujung tombak pendidikan sehingga parageneraasi bangsa (siswa) memiliki tiga kompetensi karakter utama, yaitu mengenali nilai-nilai kebaikan (*knowing the good*), mencintai kebaikan (*desiring the good*), dan mengamalkan kebaikan (*doing the good*) (Lickona, 1991: 51).

F. PRINSIP SILIH ASAH,SILIH ASIH SILIH ASUH

Silih asih, silih asah, dan silih asuh merupakan prinsip budaya Sunda. Ia menunjukan karakter yang khas dari budaya religious Sunda sebagai konsekuensi dari pandangan hidup keagamaannya. Silih asih adalah wujud komunikasi dan interaksi religious-sosial yang menekankan sapaan cinta kasih Tuhan dan merespons cinta kasih Tuhan tersebut melalui cinta kasih kepada sesame manusia. Dengan ungkapan lain, silih asih merupakan kualitas interaksi yang memegang teguh nilai-nilai ketuhanan dan nilai-nilai kemanusiaan. Semangat ketuhanan dan kemanusiaan inilah yang melahirkan moralitas egaliter (persamaan) dalam masyarakat.

Prinsip silih asah adalah prinsip saling mengembangkan diri untuk memperkaya khazanah pengetahuan dan tekhnologi. Tradisi silih asah melahirkan etos dan semangat ilmiah dalam masyarakat religious merupakan upaya untuk menciptakan otonomi dan kedisiplinan sehingga

tidak memiliki ketergantungan terhadap yang lain, sebab tanpa tradisi ilmu pengetahuan dan tekhnologi dan semangat ilmiah, suatu masyarakat akan mengalami ketergantungan sehingga mudah tereksploitasi, tertindas, dan terjajah.

Prinsip silih asuh memandang kepentingan kolektif maupun pribadi mendapat perhatian serius melalui saling control, tegur sapa, dan saling menasehati. Budaya silih asuh inilah yang kemudian memperkuat ikatan emosional yang telah dikembangkan dalam tradisi silih aih dan silih asah dalam masyarammkat Sunda. Oleh karena itu, dalam masyarakat Sunda sangat jarang terjadi konflik dan kericuhan.Budaya silih asuh inilah yang merupakan manifestasi akhlak Tuhan Yang Maha Pembimbing dan Maha Menjaga. Hal inilah yang kemudian dilembagakan dalam silih amar ma'ruf nahi munkar. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa silih asuh merupakan etos pembebasan dalam masyarakat Sunda dari kebodohan, keterbelakangan, kegelisahan hidup, dan segala bentuk kejahatan.

G. PROSES PENDIDIKAN AKHLAK DI SUNDA

Proses pendidikan merupakan proses pewarisan nilai-nilai ajaran leluhur. Melalui proses pendidikan inilah nilai-nilai budaya dan nilai-nilai agama menjadi ujung tombak pendidikan sehingga para generasi bangsa (siswa) memiliki tiga kompetensi utama, yaitu mengenali nilai-nilai kebaikan (*knowing the good*), mencintai kebaikan (*desiring the good*), dan mengamalkan kebaikan (*doing the good*) (Lickona, 1991: 51).

Proses pendidikan di suku sunda sebagaimana terjadi pada masyarakat lainnya terjadi melalui lembaga pendidikan formal,informal ataupun nonformal. Pewarisan nilai-nilai ajaran nenek moyang terjadi secara natural dalam proses interaksi antara orang tua atau guru pada generasi selanjutnya. Jika kita lihat proses pewarisan nilai-nilai ajaran leluhur pada masyarakat adat suku sunda nilai-nilai amanat leluhur dijaga dan dijadikan aturan adat yang mengatur kehidupan bermayrakat. Dengan begitu keaslian dan pengamalan ajaran akan terjaga dari masa kemasa. Hal ini bisa temukan di masyarakat baduy (orang kanekes),kampung naga dan kampung adat sunda lainnya. Hal ini sejalan dengan pendapat Ahmad Ripa'i (Ahmad Ripa'i, 2012: 53) yang menyatakan bahwa

"Operasionalisasi dari kebudayaan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat adalah melalui berbagai pranata-pranata yang ada dalam masyarakat tersebut. Pedoman moral, etika dan estetika yang ada dalam setiap kebudayaan merupakan inti yang hakiki yang ada dalam setiap kebudayaan."

Proses pendidikan akhlak dimayarakat adat sunda terjadi pada tingkatan keluarga dan lingkungan masyarakat. Dengan menjadikan Keluarga sebagai sarana sosialisasi primer bagi seseorang untuk mengenal dan belajar tentang budaya yang dimilikinya. Hal ini selaras dengan hasil penelitian Annisa Fitriyani (Annisa Fitriyani 2016 : 8) bahwa proses pewarisan budaya yang terjadi di dalam keluarga meliputi pewarisan bahasa Sunda, serta perilaku-perilaku yang mencerminkan budaya SundHa. Bahasa Sunda dan perilaku Sunda ini diwariskan keluarga melalui tiga tahapan, yakni proses internalisasi, sosialisasi, dan juga enkulturasi. Hal ini merupakan inti dari proses pendidikan yang ada dalam islam yang memandang bahwa keluarga adalah lembaga pendidikan pertama dan yang paling utama dalam proses pendidikan terhadap anak.

H. AJARAN PENDIDIKAN AKHLAK SUKU SUNDA

Pesan para leluhur Adat sunda mengisyaratkan adanya kesungguhan mereka dalam menanamkan pesan moral yang harus ditaati oleh generasi berikutnya. Pesan moral tersebut teridiri atas perintah dan larangan. Perintah adalah sesuatu yang *kudu* (harus) dilaksanakan, terutama adat istiadat yang biasa dilakukan sesepuh terdahulu, seperti: upacara *ngahaturan tuang, tilu waktos, manuj, moros, cebor opat puluh, jaroh,* salawatan, dan *sebelasan*. Sedangkan larangan atau *Pamali*, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.Sebagaimana pendapat Ujang Saefulah (Ujang Saefulah 2013: 86) dialektika antara ajaran islam dan kebudayaan sunda melalui simbol verbal dan nonverbal; dan dialektika ini terjadi antara Pesan Leluhur dan Pesan nilai-nilai Islam itu sendiri.

Pesan moral leluhur tersebut, bila dilihat dalam perspektif Islam ada yang relevan dan ada juga yang bertentangan dengan ajaran Islam. Adat istiadat yang relevan, seperti: *salawatan kamilah* (memuji Rasul Muhammad) dan *jaroh* (berziarah ke makam Syekh Abdul Jalil).

Membaca *salawat* memang diajarkan dalam Islam, sebagaimana difirmankan oleh Allah dalam Alquran, berbunyi, artinya: "*Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bersalawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman, bersalawatlah kamu kepada Nabi dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan kepadanya."* (QS. Al-Ahzab:56).

Ajaran suku sunda tergambar dalam phrase yang mengajarkan tentang pandangan hidup atau yang sering kita sebut dengan istilah *Peribahasa.* Mengenai pandangan hidup tidak terlepas dari karakteristik manusia sebagai mahluk sosial untuk selalu berhubungan. Dalam hal ini, Rusyana (Rusyana, 1988: 18) membagi empat hubungan manusia, yaitu : (1) hubungan tentang manusia sebagai pribadi 2) manusia dengan masyarakat (3) manusia dengan alam (4) manusia dalam mengejar kemajuan lahiriah dan kepuasan batiniah.

Nilai-nilai luhur yang tak ternilai harganya, terlebih bila bangsa ini mampu menghargai dan memanfaatkannya untuk kepentingan pembangunan dan masa depan bangsa. Nilai-nilai keislaman yang terdapat dalam peribahasa dan ajaran sunda sangatlah kental. Bila beberapa pendapat yang menyatakan bahwa peribahasa sunda itu terlahir jauh lebih awal sebelum masuknya ajaran Islam ke tanah sunda dapat dibuktikan, maka sebenarnya pandangan dan cita-cita hidup orang sunda yang tergambar dari peribahasa Sunda sudah kental dengan nilai-nilai keislaman.

Berdasarkan hasil penelitian dari data 368 pepatah yang dianalisis, sekurang-kurangnya muncul 95 *butir* yang memiliki relasi langsung dengan pendidikan akhlak. Yang kemudian dikelompokkan ke dalam enam bagian, yaitu (1) Akhlak manusia terhadap dirinya sendiri, (2) Akhlak manusia terhadap tuhannya, (3) Akhlak manusia terhadap keluarganya, (4) Akhlak manusia terhadap orang lain, (5) Akhlak manusia terhadap lingkungannya, dan (6) Akhlak manusia terhadap waktu.

Pertama, akhlak manusia terhadap dirinya sendiri terbagi atas akhlak dalam bentuk ucapan yang berisikan perintah menjaga kehormatan diri melalui penjagaan lisan, contohnya: *"(ulah) Kalapa bijil ti cungap"* bermakna tidak boleh menceritakan aib diri sendiri kepada orang lain yang sejalan dengan ajaran Islam QS. Al-Israa':53. Kemudian akhlak manusia

mengurus dan memperlakukan dirinya sendiri, baik itu menjaga kesehatan, berlaku giat dan gesit , bisa mengukur keberadaan dan kemampuan diri, menghindari hal yang membahayankan dirinya , mengurus kecantikan/kebugaran tubuh contohnya : "*Pait daging Pahang tulang*" yang berarti Kondisi badan yang kuat dan sehat (QS. Al-A'raaf: 31).

Kadua, akhlak manusia terhadap Tuhannya. Akhlak manusia terhadap Tuhannya meliputi sikap bersyukur, ikhlas dalam beramal, teguh dalam memegang keyakinan, bersikap tawakal, dan taat terhadap segala perintah-Nya . contohnya *: "Asa kagunturan madu, kaurugan menyan putih"* yang berarti bersyukur pada Allah karena mendapatkan kebahagiaan/nikmat yang amat besar (QS. Ad-Dhuhaa: 11).

Ketiga, akhlak manusia terhadap keluarganya. Akhlak manusia terhadap keluarganya terbagi atas empat bagian, yaitu (1) akhlak terhadap orangtua (ibu-bapak), (2) akhlak terhadap anak-anaknya, (3) akhlak terhadap suami/istri, dan (4) akhlak terhadap saudara-saudaranya. Akhlak manusia terhadap orangtua (ibubapak) di antaranya ialah bersikap mengabdi/ berbakti , menghormati orang tua hal itu tergambar pada pepatah "*Ulah nyeungseurikeun upih ragrag",* yang berarti Jangan suka menertawakan atau menyinggung perasaan orang tua (QS. Al-Isro': 23-25). Kemudian Akhlak manusia terhadap anak-anaknya meliputi sikap penuh kasih-sayang, mengajari/mendidik .hal itu tergambar pada pesan "*Sagalak-galakna macan tara ngahakan anakna sorangan."* Yang memiliki makna sekejam apapun orangtua, pasti tak akan (mau) mencelakai anaknya sendiri (QS. Al-Ahqof: 15).

Ajaran Sunda yang mengajarkan akhlak manusia terhadap saudara-saudaranya sendiri di antaranya ialah perintah untuk menjaga silaturahmi walau terdapat perbedaan atau perselisihan, bisa menyadari diri bahwa saudara berada dalam satu kolektivitas keluarga, menjaga persatuan, lebih memprioritaskan kepentingan saudara di atas kepentingan orang lain. Hal itu bisa kita lihat pada pepatah "*Buruk-buruk papan jati",* yang berarti Seburuk apapun keadaan saudara kandung, ia tak akan bisa terpisahkan dengan kita (QS. Bani Isroil: 26).

Keempat, akhlak manusia terhadap orang lain. Akhlak manusia terhadap orang lain terbagi dalam empat kategori, yaitu (a) akhlak dalam

ucapan ; (b) akhlak dalam prilaku ; (c) akhlak hati ; dan (d) akhlak dalam konteks pergaulan. Seperti pada pepatah "*Ambek sadu santa budi"* yang memiliki arti soleh hati, meskipun hati sedang marah masih bisa bertutur kata yang sopan (QS. Al-Furqaan: 63).

Kelima*,* akhlak manusia terhadap lingkungannya. Akhlak manusia terhadap lingkungannya terbagi atas tiga kategori, yaitu akhlak manusia terhadap (a) tanah air ; (b) lingkungan sosial, dan (c) lingkungan pekerjaan . hal itu bisa kita lihat pada pepatah "*Meungpeun carang ku ayakan"* yang berarti kita tidak boleh Pura-pura tidak tahu terhadap kejelekan/kemungkaran yang terjadi di lingkungan tempat kita hidup (QS. An Nahl: 125). Kearifan ajaran sunda dalam akhlaknya pada lingkungan Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Lelly Qodariah dan Laely Armiyati (Lelly Qodariah dan Laely Armiyati, 2013:15) Terdapat tiga tata cara hidup masyarakat adat sunda dalam mengelola lingkungannya, yaitu terkait dengan tata wilayah (penataan lahan), tata wayah (pengaturan waktu), dan tata lampah (penataan perilaku), dalam konsep masyarakat Sunda,analogi konsep tata cara adalah *pamali.*

Keenam*,* akhlak manusia terhadap waktu. Akhlak manusia terhadap waktu sedikitnya terbagi atas empat bagian, yaitu (a) perintah introspéksi diri ; (b) perintah untuk memanfaatkan waktu; (c) perintah besikap menyesuaikan diri dengan waktu/zaman ; dan (d) perintah jangn menyia-nyiakan waktu. Hal itu bisa kita lihat pada pepatah "*Ari umur tunggang gunung, angenangen pecat sawed"* yang berarti seseorang yang lupa pada umur usia sudah tua tetapi pikiran merasa masih muda (QS. Al-Hasyr : 18).

95 *butir* nilai pendidikan karakter yang dicanangkan oleh kementrian pendidikan semuanya bisa kita temukan dalam ajaran moral masyarakat sunda. Butir-butir nilai karakter tersebut diklasifikasikan berdasarkan pola perencanaan kebijakan nasional pembangunan karakter bangsa tahun 2010-1015 yang menegaskan bahwa karakter merupakan gabungan dari empat bahan, yaitu *olah hati, olah pikir, olah raga, sarta olah rasa jeung karsa. Olah hati* berkaitan dengan perasaan, sikap, dan keyakinan/keimanan, *olahpikir* berkaitan denganproses nalar untuk mencari dan menggunakan pengetahuan secara *kritis, kreatif,* dan *inovatif,*

olah raga berkaitan dengan proses persepsi, kesiapan, kemampuan meniru, manipulasi, dan menciptakan aktivitas baru yang dibarengi sikap sportivitas, dan terakhir *olah rasa* dan *karsa* yang berhubungan dengan kehendak, keinginan, dan kreativitas yang tergambar dalam *kepedulian, pencitraan, dan penciptaan kebaruan* (Kemendiknas, 2010: 21)

I. KESIMPULAN

Dialog antara Islam dan budaya lokal sebagai bukti bahwa antara agama (Islam) dan kebudayaan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan, keduanya saling melengkapi satu sama lain. Ketika berbicara agama dan kebudayaan, bisa dilihat lewat aplikasi fungsinya dalam wujud sistem budaya dan juga dalam bentuk tradisi ritual atau upacara keagamaan yang nyata-nyata bisa mengandung nilai agama dan kebudayaan secara bersamaan. Pertemuan antara ajaran leluhur sunda dan ajaran agama islam melahirkan pandangan pendidikan akhlak yang khas dan mudah diterima dikalangan masyarakat sunda.

Dalam pendidikan Orang Sunda dituntut untuk memiliki sifat-sifat Rasul, yakni shidiq, fathanah, tabligh dan amanah yang hal itu tergambarkan dalam ungkapan sunda *cageur, bageur, singer tur pinter*. Ungkapan ini memuat konsep pendidikan yang holistik. Konsep ini merupakan lima prinsip utama yang melandasi proses pendidikan di lembaga pendidikan yang didirikan oleh orang Sunda.

Akulturasi dan asimilasi antara budaya Sunda dengan ajaran Islam telah membentuk ciri yang khas pada masyarakat Sunda di Jawa Barat. Sejak pengalaman sejarahnya yang paling awal, masyarakat Jawa Barat senantiasa menempatkan nilai-nilai agama Islam pada posisi yang sangat sentral dalam seluruh aspek kehidupannya. Fenomena yang termuat dalam falsafah hidup orang Sunda yang tercermin pada ungkapan *Silih Asah, Silih Asih, Silih Asuh* sesungguhnya merupakan salah satu prinsip hidup yang diwarnai oleh semangat ajaran agama Islam

Proses pendidikan di suku sunda sebagaimana terjadi pada masyarakat lainnya terjadi melalui lembaga pendidikan formal,informal ataupun nonformal. Pewarisan nilai-nilai ajaran nenek moyang terjadi secara natural dalam proses interaksi antara orang tua atau guru pada

generasi selanjutnya. Proses pendidikan akhlak dimayarakat adat sunda terjadi pada tingkatan keluarga dan lingkungan masyarakat. Dengan menjadikan Keluarga sebagai sarana sosialisasi primer bagi seseorang untuk mengenal dan belajar tentang budaya yang dimilikinya. Pewarisan nilai ini terjadi keluarga melalui tiga tahapan, yakni proses internalisasi, sosialisasi, dan juga enkulturasi.

REFERENSI

Al-Humaidy, M. Ali (2007). *Tradisi Molodhan: Pemaknaan Kontekstual Ritual Agama Masyarakat Pamekasan,* Madura. Dalam Jurnal ISTIQRO'*, Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, 06 (01), 278; 282-284.

Azra, Azyumardi. (1999). *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Rajawali Pers.

Demokrasi. Jakarta: Desantara.

Effendi, Achmad Sopian. (2014*) Nilai-Nilai Keislaman Dalam Peribahasa Sunda*. Jurnal *Lokabasa* Vol. 5, No. 1 April 2014; 12-24

Ekadjati, Edi S. (2005). *Kebudayaan Sunda: Zaman Pajajaran*, Jilid II, Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.

Fitriyani, Annisa. (2016). *Peran Keluarga Dalam Mengembangkan Nilai Budaya Sunda* (Studi Deskriptif terhadap Keluarga Sunda di Komplek Perum Riung Bandung) Dalam *Jurnal Sosietas*, Vol. 5, No. 2; 1-9

Geertz, Clifford. (1981). *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa.* Jakarta: Pustaka Jaya

Geertz, Clifford. (1970). *The Interpretation of Culture*, London: Sage Publication,.

Iskandar, Muhammad. (2001). *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950.* Yogyakarta: Mata Bangsa

Isnendes, Retty. (2016). *Upacara Seba Baduy: Sebuah Perjalanan Politik Masyarakat Adat Sunda Wiwitan* Dalam Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 18 No. 2 Tahun 2016; 203-213

Kahmad, Dadang. (2005). '*Agama Islam dalam Perkembangan Budaya Sunda*'. dalam Cik Hasan Bisri dkk. (Penyunting), *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit

Kemendiknas. (2010). *Desain Induk Pendidikan Karakter*. Jakarta: Kementrian Pendidikan Nasional.

Khomsan, Ali. & Wigna, Winati. (2009). Sosio-*Budaya Pangan Suku Baduy,* Dalam Jurnal Gizi Dan Pangan, Juli 2009 4(2): 63 – 71

Kuntowijoyo. (2001). *Muslim Tanpa Masjid, Essai-essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.

Lickona, T. (1991). *Educating for Character, How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books.

Makdisi, George A. (2005). *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat.* terj. A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah. Yogyakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta

Nurjamin, Asep. (2005). 'Cigawiran: Tembang Sunda dari Pesantren', dalam Cik Hasan Bisri dkk. (Penyunting). *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.

Praja, Juhaya S. (2005). 'Hukum *Islam dalam Tradisi dan Budaya Masyarakat Sunda*' dalam Cik Hasan Bisri, dkk (Penyunting). *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit

Qodariah, Lelly. & Armiyati, Laely. (*2013*). *Nilai-Nilai Kearifan Lokal Masyarakat Adat Kampung Naga sebagai Alternatif Sumber Belajar*, Dalam Jurnal Socia Mei 2013, Vol. 10, No. 1 hal 10 - 20

Ripa'i, Ahmad. (2012). *Dialektika Islam Dan Budaya Sunda* (Studi Tentang Sistem Kepercayaan Dan Praktik Adat Pada Komunitas Masyarakat Di Desa Nunuk Baru Kecamatan Maja Kabupaten

Majalengka Jawa Barat) Dalam Jurnal Holistik Vol 13 Nomor 02, Desember 2012/1434 H; 51-72

Saefullah, Ujang. (2013). *Communication Dialectics, Islam, And Sundanese Culture,* Dalam Jurnal Penelitian Komunikasi Vol. 16 No. 1, Juli 2013 : 71-90

Safei, Agus Ahmad. (2005). 'Fenomena Kultural Islam-Sunda', dalam Cik Hasan Bisri, dkk. (Penyunting). *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Kaki Langit.

Senoaji, Gungun. (2010). *Dinamika Sosial Dan Budaya Masyarakat Baduy Dalam Mengelola Hutan Dan Lingkuan.* Dalam Jurnal Bumi Lestari,volume 10, No 2, Agustus 2010: 302-310

Syam, Nur. (2007). *Madzhab-madzhab Antropologi.* Yogyakarta: Lk*i*S.

Wahid, Abdurrahman. (1994). Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam. Dalam Budhy Munawwar Rahman (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Cet. I. Jakarta: Yayasan Paramadina.

Wahid, Abdurrahman. (2001). *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara*

Wekke, Ismail Suardi (2016). *Harmoni Sosial Dalam Keberagaman dan Keberagamaan Masyarakat Minoritas Muslim Papua Barat* dalm jurnal KALAM, Vol. 10, No. 2, Desember 2016, 295 – 312

Wekke, Ismail Suardi. (2013). *Islam Di Papua Barat: Tradisi Dan Keberagaman*. Jurnal ULUL ALBAB, Vol. 14, No. 2.

ISLAM DAN MASYARAKAT BUGIS: KETEGUHAN DALAM ADAT DALAM KEPATUHAN BERAGAMA

Ismail Suardi Wekke
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong, Papua Barat, Indonesia
Email: iswekke@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Untuk menggambarkan keteguhan akan ajaran Islam, bagi masyarakat Bugis ditunjukkan dengan kalimat "pura taro maranang, tepura taro saraq" (keputusan rakyat bisa saja diubah, tapi tidak syariah) (Azhary:1981). Pernyataan tersebut digunakan dalam sumpah seorang raja ketika pelantikan. Sementara untuk memperlihatkan kepatuhan terhadap adat tergambar dalam perjanjian yang diterakan antara federal Wajo dengan daerah yang kekuasannya:

> Saya meminta perlindungan dari Anda, tapi saya akan mengatur pemerintahan sendiri, saya akan menentukan adat sendiri, dan saya akan mempertahankan kebiasaan (*adeq*) (Christian, 1971).

Saraq (syariah) dan *adeq* (adat) menjadi dua hal yang saling menemukan bentuk dalam dinamika kehidupan masyarakat Bugis. Saat kehidupan diatur dengan *pangngaderreng* (undang-undang sosial) sebagai falsafah tertinggi yang mengatur masyarakat sampai penaklukan seluruh tanah Bugis tahun 1906, maka unsur yang awalnya hanya terdiri atas empat kemudian berubah menjadi lima. Ini untuk mengakomodasi diterimanya Islam sebagai pegangan hidup. Sistem yang saling mengukuhkan *pangngaderreng* didirikan atas 1) *wariq* (protokoler kerajaan), 2) *adeq* (adat-istiadat), 3) *bicara* (sistem hukum),4) *rapang* (pengambilan keputusan berdasarkan perbandingan), dan 5) *saraq* (syariat Islam) (Nurhayati, 2006). Maka, fragmen sejarah ini kemudian menjadi

karakter penting bagi orang Bugis. Dalam pandangan Pelras bahwa ada dua sifat yang senantiasa menjadi saling berkaitan. Bukan bertentangan, tetapi saling melengkapi. Di satu sisi, selalu terbuka terhadap perkembangan dan kemajuan yang ada sekarang dan yang akan datang. Pada saat yang sama, di sisi lain bersemayam kesadaran akan masa lampau untuk selalu menjaga tradisi dan pesan orang tua (Christian, 1996).

Perkembangan selanjutnya dalam persinggungan Islam dan adat ini dengan adanya pengemban unsur *pangngaderreng* tersendiri sesuai dengan tugas dan fungsinya yang terpisah. Pilar *adeq* diemban raja dan struktur kerajaan sekaligus sebagai kekuasaan eksekutif yang mengelola jalannya pemerintahan. Sementara *saraq* dipangku oleh kadi, imam, khatib, bilal, dan *doja* (penjaga masjid). Kelangsungan dua pilar ini secara berkesinambungan masing-masing bersentuhan dalam siklus kehidupan manusia. Secara terpisah namun berjalan seiring. *Adeq* dan *saraq* sebagai unsur *pangngaderreng* bukan menegasikan atau dikotomis. Dimana *saraq* secara khusus menangani hal yang berkaitan dengan fikih Islam dan praktik ibadah lainnya. Begitu pula keseharian yang bersentuhan dengan *saraq* seperti penyunatan, perkawinan, pewarisan, dll. Hasan Walinono menegaskan bahwa di samping tugas-tugas mengadili perkara Islam seperti pewarisan, sekaligus kadi menjadi pendamping raja dan eksekutif pemerintahan lainnya dalam status sebagai penasehat. Termasuk dalam hal pembicaraan adat. Sehingga, dapat dilihat bahwa Islam menjadi alat kontrol bagi pelaksanaan adat (A. Hasan, 1979).

Senada dengan itu, Noorduyn juga mengemukakan pandangan masyarakat Wajo yang hanya mau bertindak atas dasar *assituruseng* (kesepakatan umum). Sementara *abiasang* (kebiasaan) sebagai titik awal dalam yang mewarnai aktivitas komunal. Dalam dua prinsip ini tercermin *amaradekang* (kemerdekaan) (Jacobus, 1955). Sehingga dinyatakan dalam kalimat *ade'nami na popuang* (hanya adatlah yang menjadi dewa). Kesatuan antara adat dan Islam semuanya berhulu kepada manusia sebagai individu untuk untuk memahami ajaran Tuhan melalui Islam (Nurhayati, 388). Ketika melaksanakan Islam berdasarkan spirit *siriq* (malu) kepada Tuhan, pada proses berikutnya melahirkan ketaqwaan kepada Allah. Keberadaan adat dan agama menjadi interaksi antar pelbagai elemen

masyarakat. Walaupun pergantian kekuasaan berganti secara turun temurun tetapi kelangsungan adat tetap utuh dan muncul sebagai pengukuh kehidupan (Hamid, 1985:5).

Posisi adat dalam keberagamaan orang Bugis memiliki posisi yang khas. Pergulatan pemikiran Islam Indonesia tidak dapat melepaskan diri dari aspek adat sebagai bagian penting (Kamaruzzaman, 2011). Sebagaimana kajian Adlin Sila di masyarakat Jawa bahwa tidak memungkinkan untuk melakukan klaim Islam Indonesia dengan hanya semata-mata melihat satu suku atau etnis saja (Sila, 2011). Sementara pola perjumpaan adat dan Islam menemukan bentuk dalam beberapa gambaran seperti di Minangkabau yang mengalami konflik antara keinginan untuk mempertahankan adat dengan penerimaan Islam sebagai agama dan jalan hidup (Taufik, 1966). Adapun dalam tradisi Aceh adat berjalan paralel dengan praktik beragama (Mulyani, 2010). Ini menunjukkan adanya proses transformasi agama ke dalam adat dengan respon yang berbeda-beda. Pertemuan keduanya berlangsung secara dinamis sehingga bisa mendapatkan tempat dalam kelangsungan budaya. Proses dialogis dan tranformasi berjalan secara berkesinambungan. Setiap tradisi memiliki cara pandang yang berbeda sehingga dinamisasi ini kemudian akan membentuk sikap yang berbeda dalam memahami keberadaan agama dan adat dalam tempat yang sama.

Pandangan ini kemudian dapat digunakan untuk mengkaji bagaimana kelangsungan adat dan agama sehingga menemukan persentuhan sehingga terjalin relasi yang sama. Sekaligus menjadi konsepsi hidup yang tetap relevan sampai hari ini. Ini dimungkinkan karena ada nilai budaya secara spesifik berbeda dengan nilai budaya yang dianut masyarakat lain. Praktik kehidupan kemudian menjembatani adat dan agama sehingga lahir dalam bentuk formula tersendiri. Oleh karena itu, pandangan ini menjadi titik tolak untuk mengeksplorasi pertanyaan utama artikel penelitian ini "bagaimana interaksi antara Islam dan adat dalam masyarakat Bugis dalam hubungannya dengan akulturasi budaya?.

B. PERJUMPAAN AGAMA DENGAN BUDAYA

Kehadiran Islam dalam masyarakat Bugis merupakan bentuk penerimaan nilai yang sama sekali baru ke dalam budaya yang sudah wujud secara mapan. Namun demikian, kehadiran budaya baru ke dalam budaya yang sudah ada ini tidak meruntuhkan nilai dan tanpa menghilangkan jati diri asal. Dalam pertemuan dua budaya baru, memungkinkan terjadinya ketegangan. Sebagaimana respon kalangan tradisional dalam budaya Minang terhadap gerakan pembaharuan yang mengalami pergolakan. Bahkan sampai terjadi peperangan (Rais:1994). Sementara dalam akulturasi yang berproses di generasi kedua keturunan India Amerika terjadi konflik diantara keluarga (Sheetal:2006). Tetapi dalam kasus pertemuan agama Islam dan budaya Bugis justru yang terjadi adalah perpaduan yang saling menguntungkan. Justru kemudian Islam dijadikan sebagai bagian dari identitas sosial untuk memperkuat identitas yang sudah ada sebelumnya. Pada kesatuan Islam dan Bugis pada proses berikutnya melahirkan makna khusus yang berasal dari masa lalu dengan menyesuaikan kepada prinsip yang diterima keduanya. Pertemuan arus kebudayaan melahirkan model adaptasi yang berbeda, atau bahkan sama sekali baru dengan yang sudah ada sebelumnya.

Model adaptasi menjadi diantara bentuk akulturasi. Dengan proses akulturasi yang berjalan beriringan, maka dua arus kebudayaan yang bertemu melahirkan integrasi. Jika ini disebut sebagai model, maka dapat pula menjadi sebuah solusi. Pembentukan identitas yang sudah selesai kemudian memerlukan klarifikasi dari unsur luar. Di tahap awal tentu akan menimbulkan konflik. Tetapi dalam proses yang ada terjadi proses restrukturisasi (Watzlawik, 2012). Ini pula yang muncul dalam beberapa ritual yang ada dalam kebudayaan Islam Bugis. Tradisi Islam Arab yang hadir tidak serta merta secara utuh diterima sebagaimana apa yang sudah ada. Tetapi justru dilakukan penyesuaian dengan ritual yang sudah ada dalam tradisi Bugis. Sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip keagamaaan dalam Islam, maka ritual tersebut tetap dipertahankan dengan melakukan penyesuaian secara harmonis. Penerimaan Islam sebagai ajaran, tidak menghilangkan "wajah lokal" yang diwarisi secara turun temurun. Model adaptasi seperti ini kemudian lahir dari adanya strategi

penerimaan yang memungkinkan adanya integrasi dua budaya yang bertemu (Philimore, 2011). Adanya pengakuan masing-masing kehadiran dua budaya selanjutnya memunculkan penyatuan (Parker, 2005).

Masuknya Islam dengan membawa ajaran "baru" bagi kebudayaan Bugis kemudian mempengaruhi tradisi yang sudah ada. Namun berubahnya budaya yang sudah ada merupakan penyesuaian atas pandangan atas pengakuan kebenaran agama yang diterima. Maka, budaya Bugis kemudian hadir dalam bentuk nilai dan standar yang baru pula sesuai dengan hasil pertemuan dua budaya. Keselarasan dan sinkronisasi yang terjadi karena antara agama Islam dan budaya Bugis dapat digandengkan dengan terbukanya pertimbangan para pelakunya. Walaupun wujud diferensiasi, tetapi ada identitas kolektif yang bermakna kemudian digunakan untuk memaknai tradisi masa lalu dengan kehadiran Islam sebagai agama yang baru diterima. Temuan Irfan Ahmad menunjukkan adanya kritik yang tidak menempatkan tradisi sebagai bagian beragama. Padahal dalam pembentukan nilai selalu saja masa lalu masih memiliki posisi yang khas dalam setiap kebaruan yang muncul (Ahmad 2011). Secara fungsional, tradisi bisa saja menolak perubahan dan penggantian dengan agama yang datang. Pada sisi lain, justru legitimasi untuk kemudian mengikat budaya yang ada dengan legitimasi pandangan hidup, keyakinan, pranata dan aturan dengan kerangka Islam terbentuk menjadi sebuah kesatuan yang baru.

Dua pola yang muncul dalam akulturasi budaya dengan agama adalah bentuk dialogis dan integratif. Jika dalam budaya Jawa, Islam dan budaya mengambil pola dialogis, maka sebaliknya dalam tradisi Melayu mengambil bentuk integratif. Pada budaya Jawa Islam berhadapan dengan budaya kejawen bahkan muncul dalam bentuk ketegangan ketika Islam mulai menyebar di masa kolonial. Ada pula resistensi dari budaya lokal dan tradisi yang sudah mengakar. Sehingga muncul perbedaan pandangan antara penafsiran legal dengan penafsiran mistis. Respon terhadap keyakinan dalam budaya senantiasa menunjukkan toleransi yang memadai, kalau tidak dikatakan sebagai penerimaan (Crosby, 2011). Sementara pola integrasi, Islam berkembang dan masuk menjadi penyanggah terpenting dalam struktur masyarakat, termasuk dalam urusan politik. Gambaran

bentuk integratif ini seperti dalam budaya Melayu dan Islam. Islam terbentuk menjadi karakter bagi kelangsungan budaya di lapisan masyarakat. Ini semakin dipermudah dengan tersedianya struktur kerajaan dan kesultanan yang masih tetap berdiri berdampingan dengan nilai demokrasi. Secara kultur kemudian terjadi model yang berjalan sebagaimana struktur masyarakat yang ada (Tood & Steele, 2006). Sebagaimana diajukan pertama kali Durkheim dengan melihat posisi agama dan masyarakat. Dalam perkembangan masyarakat Australia, situasi ini berada dalam kondisi dimana arus modernisme berlangsung. Agama tetap menjadi salah satu tumpuan, termasuk dalam kondisi ketika tidak menerima salah satu agama apapun (Miller, 2012).

Adapun dalam budaya Bugis, Islam melembaga menjadi kekuatan sosial. Penghargaan terhadap seorang manusia Bugis ditentukan pada kemauan dan kemampuan menjaga *siriq*. Pelembagaan *siriq* ke dalam kehidupan sosio kultural dan kemudian mengamalkan secara intens melahirkan harmoni kehidupan. Interaksi dengan laut, *sompeq* (merantau) (Paeni, 1990:40) melahirkan identitas kultural yang khas. Gambaran ini menegaskan citra orang Bugis sebagai penganut agama yang fanatik sekaligus memegang teguh adat yang diwariskan leluhur secara turun temurun. Mulder memandang bahwa ini dapat saja terjadi karena adanya keserasian dalam tradisi keagamaan sehingga terserap dalam tradisi yang sudah mapan. Sekaligus menolak adanya sinkretisasi dalam ajaran agama. Melainkan ajaran agama yang datang dalam status asing menemukan lahannya dalam budaya lokal (Mulder, 1999).

C. DINAMIKA KAJIAN BUGIS

Kajian Bugis awalnya dimulai dari para misionaris. Di saat masih dalam suasana kolonialisme penelitian dilakukan untuk kepentingan penyebaran agama serta untuk melanggengkan kekuasaan penjajah. Sejak awal untuk mengetahui bahasa dan kebudayaan wilayah Asia, maka di Belanda sebuah mata kuliah yang disebut Indologi diadakan yaitu studi tentang Indonesia (Alatas, 1972:175). Tetapi oleh kalangan pejabat, ini digunakan dalam kerangka kepentingan politis untuk memahami keberadaan daerah jajahan. Sebelum kedatangan Matthes telah ada seorang

penjelajah yang mengarungi daerah pesisir, James Brooke. Catatan penjelajah ini kemudian dapat dirujuk sebagai catatan mengenai penduduk dan masyarakat yang bermukim di Bobe, Tosora dan seluruh pesisir selatan pulau Sulawesi (Mundy dalam James Brook, 1848:30-31). Setelahnya, John Crawfurd juga menulis mengenai adat istiadat orang Melayu. Crawfurd adalah teman dekat Raffles, menduduki jabatan pemerintahan yang penting di Betawi (Crawfurd, Vol.2, 1820:287).

Berkenaan dengan kajian Bugis, salah satu ilmuwan yang sering dirujuk adalah Matthes. Walaupun Matthes dikirim ke tanah Bugis bukan dalam konteks sebagai ilmuwan di perguruan tinggi tetapi karyanya yang lengkap kalau tidak dikatakan sempurna menjadi rujukan para ilmuwan di perguruan tinggi sampai sekarang. Keberadaan Matthes di tanah Bugis untuk melakukan penerjemahan Injil yang ditugaskan Perhimpunan Penginjil Belanda. Namun sebelum itu dilaksanakan, maka Matthes berusaha untuk memahami bahasa Bugis beserta dengan gramatikanya sekaligus mendalami kebudayaan masyarakat yang menggunakan bahasa Bugis. Keberadaannya bahkan mencapai dua puluh tiga tahun penelitian. Ds. H. van den Brink menggambarkan bahwa ada hubungan kerja yang dibangun Matthes dengan berbagai kalangan untuk memperoleh maklumat. Demikian pula menyalin kembali lontara yang oleh pemiliknya tidak diserahkan. Sementara untuk membantu tugas-tugasnya Matthes meminta bantuan kepada bangsawan dan ilmuwan untuk mempermudah aktivitasnya itu, termasuk Arung Pancana yang memang memiliki kemahiran dan keterampilan tertinggi untuk memahami naskah. Bahkan yang kuno sekalipun (Brink, 1943).

Selanjutnya tahapan kedua, penelitian tentang Bugis dilakukan para ilmuwan yang berbasis di perguruan tinggi. Pada tahap ini ilmuwan yang melakukan penelitian tersebut umumnya berasal dari perguruan tinggi luar negeri. Diantara ilmuwan itu antara lain Pelras, Acciaioli, Andaya, Lineton, Harvey, Bigalge, dan Sutherland (Pelras, Andaya, 1981; Lineton, 1975; Harvey, 1974; Sutherland, 1978). Adapun yang khusus meneliti tentang adat dalam pernikahan dijalankan Millar. Kajian Millar membahasa pernikahan Bugis dengan mengambil latar wilayah di Soppeng. Catatan Millar memberikan gambaran bagaimana tradisi

pernikahan yang dilangsungkan pada sebelum 1981. Kesimpulan penelitian ini bahwa justru sikap orang Bugis terhadap pernikahan yang senantiasa mempertahankan dan menampilkan *siri* merupakan bentuk keteguhan dan kemajuan. Pencapaian sosial bagi orang Bugis adalah penting, sehingga dalam komunitas publik perlu melakukan penghargaaan bagi simbol-simbol tersebut. Kesalahan dalam melakukan penghargaan akan dianggap merupakan pelecehan terhadap *siri* (Millar, 1981).

Salah satu fase penelitian Bugis yang mendapat perhatian kalangan peneliti adalah kehadiran kajian Bugis di dunia Melayu. Kajian dengan tema tersebut antara lain dilaksanakan Andi Ima Kesuma. Penelitian ini menyoroti Migrasi dan Orang Bugis. Kondisi sosial yang melatarbelakangi sehingga terjadi migrasi orang Bugis ke Johor menunjukkan bahwa ada peperangan sebagai akibat rivalitas antar-kerajaan dalam memperebutkan hegemoni. Tetapi faktor utama adalah proses sosial yang pada akhirnya wujudnya gagasan nusantara. Termasuk peran orang Bugis dalam penguatan berdirinya kerajaan Johor, Selangor dan Perak di Malaysia (Kesuma, 2004). Penelitian Palawa berkenaan dengan penguatan kapasitas intelektual yang berlangsung di Pulau Penyengat. Raja Ali Haji menjadi penggerak intelektual yang kemudian diistilahkan sebagai Sekolah Penyengat (Palawa, 2003). Raja Ali Haji menulis dua karya monumental yaitu Tuhfah al-Nafi dan Salasilah Melayu dan Bugis. Etnis Bugis dan Melayu dalam beberapa wilayah justru memperlihatkan adanya akulturasi budaya dimana memang sejak awal ada kesamaan dalam beberapa hal (Putten, 2001). Ini ditunjukkan juga dengan hasil penelitian yang dihasilkan Putten yang khusus meneliti tentang keturunan Bugis di Melayu.

Andaya dan Matheson keduanya meneliti tentang pemikiran Islam yang melihat hubungannya dengan tradisi Melayu. Jati diri yang muncul dalam produk keilmuan Melayu salah satunya dipengaruhi Islam. Sehingga terlihat ada pengaruh tradisi Islam dan bahasa Arab dalam pergumulan pemikiran Raja Ali Haji sehingga memunculkan ekspresi gagasan yang muncul dalam berbagai kitab (Andaya, Matheson, 1983:99). Andaya dan Matheson memberikan argumentasi bahwa kehadiran Raja Ali Haji sebagai pemikir tidak saja terbatas dengan menjadi ilmuwan yang berdiri

di menara gading. Tetapi pada saat yang sama juga melakukan perlawanan terhadap control administrasi Belanda di Riau. Namun demikian Raja Ali Haji tidak pernah menutup diri untuk membuka dialog keilmuan dengan kalangan Eropa. Salah satu bukti yang dapat diajukan adalah persabatannya dengan Von de Wall yang bertugas sebagai asisten residen Belanda (Putten, 2007).

Hubungannya dengan budaya, A. Rahman Rahim meneliti Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis. Dalam penelitian tersebut dijelaskan ada lima nilai utama yang diamalkan oleh orang Bugis yaitu kejujuran (*lempu'*), kecendekiaan (*acca*) , kepatutan (*asitinajang*), keteguhan (*getteng*) dan usaha (*reso*) (Rahim, 2011). Kajian A. Rahman Rahim adalah merupakan bagian dimana fase penelitian Bugis justru dihasilkan anak-anak Bugis sendiri. Diantara peneliti yang menghasilkan disertasi adalah H. D. Mangemba, Andi A. Abidin, Daeng A. R. Patunru, Mattulada, Husain Ibrahim, Andi Makkarausu Amansjah, Saharuddin Kaseng, A. Hasan Walinono, Fachruddin Ambo Enre, dan Ahmad Manggau (Mangemba, 1972; Abidin, 1979; Patunru, 1964; Mattulada, 1975; Kaseng, 1975; Walinono, 1983; Manggau, 1983).

Berdasarkan uraian di atas dari penelitian-penelitian yang berkenaan dengan Bugis, Adat, dan demikian pula dengan Islam, maka penelitian ini menemukan relevansi dalam konteks masyarakat Bugis saat ini. Penelitian yang sudah ada sementara ini hanya menggambarkan tentang situasi yang berbeda dan tidak secara khusus mengkaji adat dan Islam. Demikian pula kajian Islam yang sudah ada, juga tidak mengkaji akulturasi. Oleh karena itu *disction* penelitian adalah kekhasan kajian pada pengungkapan hubungan adat dan Islam dalam kerangka budaya Bugis dengan pendalaman kajian pada akulturasi.

D. SETTING MASYARAKAT SULAWESI SELATAN

Kesimpulan Noorduyn bahwa Islam maupun Kristen sudah sampai ke Sulawesi Selatan yang saat itu dalam kekuasaan kerajaan Gowa di Makassar pada pertengahan abad XVI. Kristen tersebar melalui pedagang Portugis. Sementara Islam dianut pedagang Melayu dan pedagang Makassar yang berdagang sampai ke negeri-negeri Islam. Selanjutnya

permulaan abad XVII saat Islam mulai menyebar dengan ditandai Raja Gowa dan Raja Tallo menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan. Catatan Noorduyn menunjukkan tanggal resmi penerimaan Islam kedua kerajaan tersebut pada malam Jumat 9 Jumadil Awal 1014 H bertepatatan dengan 22 September 1605. Saat itu Mangkubumi Kerajaan Gowa dan Tallo, I Malingkaeng Daeng Manyonri mula-mula menerima dan mengucapan syahadat selanjutnya diikuti Raja Gowa XIV, Mangaranngi Daeng Manrabia (Noorduyn, 1968 : 88-90).

Perkembangan berikutnya, Islam menyebar tidak saja sampai di keseluruhan tanah Makassar dan Bugis tetapi juga menjangkau Ternate, Seram, Ambon, Buton, dan kerajaan lainnya di timur Nusantara. Saat Sultan Malikussaid mangkat pada 5 November 1653, kerajaan Gowa telah mendakwakan Islam sampai ke seluruh kerajaan sekitar termasuk menjalin hubungan erat dengan Mufti Besar Arabia di Mekkah, Raja Mataram di Jawa, Sultan Aceh di Sumatra, dan bangsawan melayu dari Patani yang berada di daratan Asia (Wolhoff, tth). Penyebaran Islam saat itu berkembang melalui jalur pesisir dalam walaupun tidak semata-mata identik dengan Islam. Karena proses perdagangan juga mengambil bagian dalam penyebaran ini. Perkembangan Islam juga bergerak secara agraris (Vickers:1993, Reid:1450-1680, Expansion,Crisis:1993, Sirimorok:2009) . Ketiga pola ini secara bersama-sama memberikan andil dalam perkembangan Islam sehingga keseluruhan daratan Sulawesi menerima Islam sebagai agama.

Migrasi menjadi satu tradisi bagi orang Bugis. Dalam fase kehidupan tertentu seseorang menjadikan *sompeq* (merantau) sebagai bagian untuk menempa diri (Kesuma : 91-136). Ini ditunjang pula dengan kemampuan untuk membangun sebuah kapal yang dinamai padewakang. Kemampuan kapal ini mengarungi samudra sampai ke Vancouver di Kanada. Kemampuan yang sama untuk berlayar sampai ke Eropa dan Afrika. Pelayaran yang sampai ke Kamboja, Sulu (Filipina) Australia Utara sudah berlangsung sejak abad ke-18. Ini dibuktikan dengan nama-nama tempat tersebut sudah tertulis dalam aksara lontara dari peta peninggalan abad ke-18. Kemampuan tambahan juga menjadi pelengkap untuk kokohnya tradisi melaut ini dengan adanya keterampilan untuk

menjadikan bintang dan langit sebagai panduan navigasi. Kelengkapan lainnya adalah kesepakatan undang-undang maritim Amanna Gappa sebagai ketentuan hukum di laut dan pengaturan perdagangan antar pulau (Tobing dan Gappa : 1961).

Orang Bugis juga dicitrakan sebagai pekerja keras dan sukses dalam membuka relung ekonomi yang belum tereksploitasi sebelumnya. Usaha dijalankan dengan membuka lahan pertanian, mengembangkan ternak ikan dan mendirikan usaha kecil (Ammare : 2003). Metode penangkapan ikan yang khas dan unik dengan menggunakan *bagang* tetap berlangsung hingga kini tersebar di berbagai perairan di Nusantara. Adaptasi dalam budaya lokal ketika melangsungkan migrasi menjadi keterampilan tersendiri. Diaspora (persebaran) Bugis ini kemudian terbentang di semenanjung Malaysia sampai ke bagian timur Indonesia. Perjumpaan dengan bangsa-bangsa dan keberadaan Makassar sebagai salah satu pusat perdagangan sampai saat ini memberikan kesempatan untuk berinteraksi dengan pendatang. Sekaligus senantiasa membuka diri dengan peluang dan informasi baru yang datang setiap saat.

Identitas Islam salah satu bagian dari ciri orang Bugis. Perkembangan keilmuan ditandai dengan kokohnya dua madrasah sejak awal yang turut dalam pengajaran Islam. Pesantren As'adiyah di Sengkang dan Pesantren Mangkoso di Barru keduanya berawal dengan nama Madrasah Arabiyah Islamiyah (Sekolah Arab Islam). Sehingga penghargaan bagi guru agama yang dianggap memiliki kompetensi keilmuan yang memadai dipanggil dengan gelar *gurutta* (guru kita). Sikap ini menggambarkan bagaimana Islam dijadikan sebagai entitas sekaligus hubungan antara manusia dengan Tuhan melalui keinginan untuk menguatkan kapasitas keagamaan. Perempuan memiliki keiginan kuat untuk mengamalkan ibadah. Sehingga di beberapa tempat ditemui adanya kelompok kecil perempuan yang mengikuti shalat jumat di belakang laki-laki. Ketika terdapat kelompok besar, maka perempuan melaksanakan *akkammisi* yaitu shalat berjamaah dhuhur pada hari Kamis dilanjutkan dengan medengarkan ceramah. Ini dimaksudkan agar perempuan tidak ketinggalan dari apa yang dilakukan laki-laki untuk memperkuat ibadah dengan shalat Jumat.

Dalam pandangan orang Bugis, adat mendasari segenap gagasannya dalam hubungan dengan sekitarnya, bahkan dengan makrokosmos. Sekaligus adat ini yang menjadi nafas dalam kehidupan sosial politik. Bagi orang Bugis, adat tidaklah sekedar kebiasaan semata (Rahim : 100-102). Walaupun dalam istilah Matthes dijelaskan dengan *gewoonten* (kebiasaan-kebiasaan) (Matthes : 2). Justru dalam pandangan Mattulada, ada ketidaktepatan pemaknaan yang dilakukan Matthes di sini dalam mengutip Lontara. Justru adat itulah sebagai jiwa yang luhur dari pembentukan wujud watak masyarakat. Bagi orang Bugis yang tertuang dalam Lontara, Mattulada memberikan penjelasan bahwa pelanggaran terhadap adat merupakan pelanggaran terhadap aturan kehidupan itu sendiri. Akibatnya bukan saja akan ditimpakan kepada pelanggar tetapi justru akan menimpa keseluruhan masyarakat penganutnya (Mattolada : 65). Jika itu hanya kebiasaan, maka tidak akan ada konsekwensi bagi pelaku apalagi masyarakat. Konsepsi sosial seperti ini merupakan bagian ekspresi yang muncul dalam pembentukan jati diri dalam melihat budaya dan agama di masyarakat Islam Indonesia (Simon : 2007).

Titik sentral dari proses ini ada pada *pangngaderreng*. Dimana semua sistem yang sudah menjadi pilar pendukung *pangngaderreng* telah terkait dan semua pihak berkewajiban untuk menurut kepada status dan peranan yang sudah ditentukan. Dimasukkannya Islam sebagai pilar *pangngaderreng*, maka menjadi kewajiban individu yang bersifat pribadi untuk menyelaraskan tuntutan Islam terhadap tradisi yang sudah ada. Saat yang sama adat sudah menggariskan penghargaan dan hukuman dalam upaya untuk mempertahankan sikap dan tingkah laku sebagai milik bersama. Untuk itu, posisi yang sama didapatkan Islam ketika sudah didaulat masuk ke dalam sistem tata sosial. Proses ini terjadi walaupun terdapat perbedaan diantara dua kebudayaan yang ada kemudian menyatu secara sadar (Moschis dkk, 2013). Salah satu sumber pandangan hidup yang menjadi pegangan dengan adanya pesan Lontara yang diterjemahkan menjadi:

> Hai kalian pemangku adat! Pahami benar-benar apa yang disebut adat. Pelihara dan hormati ia, sebab adat itulah yang disebut manusia. Jika engkau tak memahami yang disebut adat, maka tak

jadilah orang disebut manusia. Karena tiadalah pokok-pangkal adat itu melainkan kejujuran itu sambil engkau perkuat takutmu kepada Dewata dengan mempunyai rasa malu yang mendalam. Sebab sesungguhnya orang yang kuat takutnya kepada Dewata lagi pula mendalam rasa malunya, dia itulah yang tak pernah terpisah dari kejujuran" (Matthes dkk, 1859 : 57-58).

Sebelumnya hadirnya Islam, masyarakat Bugis sudah mengenal *dewata sewuae* (tuhan yang satu). Kesamaan pandangan ini dengan aqidah Islam kemudian memudahkan terjadinya akulturasi walaupun dua kebudayaan bertemu. Dalam proses yang beriringan ditemukan kesamaan filosofis sehingga terjadi penyatuan. Penyesuaian yang ada dengan intensitas yang berbeda dimulai karena adanya unsur kesamaan dan juga keterkaitan. Adapun pengaruh Islam menjadi dominan ketika dipandang sebagai "jalan yang lebih baik". Konvensi raja-raja Bugis-Makassar dengan pernyataan *paseng* (ikrar) bahwa "barang siapa diantara mereka menemukan jalan yang lebih baik, maka hendaknya menyampaikan hal yang lebih baik yang ditemukannya itu kepada orang lain". Sejalan dengan konvensi itu, maka dilakukanlah seruan kepada raja-raja Bugis-Makassar untuk menempuh "jalan yang lebih baik" itu dengan memeluk agama Islam. Seruan itu diterima dengan baik sehingga Islam menyebar dengan jalan damai (Noorduyn:1972). Keberlanjutan vitalitas budaya tercermin dari kesediaan untuk berubah dan mengintegrasi pandangan yang sudah wujud dengan pola yang sama sekali baru (Liataer & Meulenaere, 2003).

E. PRAKTIK ISLAM BUGIS DI MASYARAKAT BUGIS

Dengan adanya kesinambungan antara adat dan Islam kemudian dalam berbagai aktivitas kehidupan selalu saja kegiatan keagamaan yang disertai dengan spiritualitas yang berasal dari kearifan yang diemban adat. Ketika menempuh siklus kehidupan, maka sandaran utama berada pada dua panduan yaitu adat dan Islam. Dalam prinsip ini, semua adat yang bertentangan dengan syariat serta merta ditinggalkan. Hanya adat yang tidak menjadi aturan pokok dalam beragama yang tetap dijalankan. Sebagaimana pendapat Nurhayati Rahman bahwa Islam yang datang ke tanah Bugis justru "diberi baju adat" (Wawancara, 10-12 November 2012).

Eksistensi budaya Bugis sudah ada sebelum sebelumnya datangnya Islam. Sehingga kultur yang tidak diatur sama sekali oleh ketentuan syariah sama sekali tidak ditinggalkan. Atapun prinsip-prinsip ajaran Islam menjadi dasar dalam langgengnya pelaksanaan adat.

Maka, proses pengamatan dan wawancara mengidentifikasi setidaknya lima hal yang sarat dengan muatan adat dan Islam dalam praktik kehidupan masyarakat Bugis. Praktik tersebut adalah pernikahan, prosesi haji, rumah baru, warisan, dan posisi sakral barzanji. Pertama, pernikahan. Ukuran pernikahan ditandai dengan mahar. Bagi Bugis di wilayah Soppeng mahar dinilai dengan *kati* (mata uang emas). Sementara masyarakat Bugis di Maros dan Pangkep dinilai dengan real (mata uang Saudi Arabia). Secara umum mahar berupa dalam wujud tanah. Sangat jarang dijumpai pihak keluarga perempuan mau menerima mahar dalam bentuk seperangkat alat sholat dan al-Quran. Mahar dimaknai sebagai pemberian laki-laki kepada perempuan sehingga harus berharga. Maka ukuran berharga itu diletakkan di dalam wujud sebidang tanah. Ini merupakan syarat pernikahan yang menjadi ketentuan dalam Islam. Tetapi bentuknya yang tidak ditentukan, semangatnya dalam bentuk pemberian laki-laki kepada perempuan. Sehingga masyarakat Bugis menentukan kelaziman dengan tanah. Sebagai sumber kehidupan yang menjadi pegangan perempuan.

Dalam prosesi pernikahan ini, ada unsur *matoa* (orang dituakan). Saat lamaran sampai syukuran atas selesainya seluruh rangkaian pernikahan yang ditandai dengan berkunjungnya pasangan baru ke rumah-rumah keluarga dan ziarah kubur, maka prosesi dan perangkatnya dipimpin *matoa* ini. *Matoa* akan mewakili keluarga laki-laki dan begitu juga *matoa* yang ditunjuk pihak perempuan untuk senantiasa berkomunikasi dalam menjalankan rangkaian pernikahan. Pembicaraan pertama yang diselesaikan saat melamar adalah mahar dan apa yang menjadi pemberian pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Termasuk di dalamnya hantaran yang akan diusung saat pengantin laki-laki diantar ke rumah pengantin perempuan. *Mapparola* (kunjungan balasan) juga akan mengusung balasan pemberian kepada pengantin laki-laki dari pengantin perempuan. Selanjutnya diputuskan pula waktu pernikahan akan

dilangsungkan. Serta disetujui pula bagaimana seluruh kegiatan ini akan berlangsung sampai kedua pasangan menemukan tempat tinggal yang akan dibicarakan saat usai mengunjungi kuburan keluarga besar masing-masing pihak. Kesemua urutan pernikahan ini semata-mata adalah adat Bugis tetapi tidak dilarang dalam prinsip Islam sehingga tetap berlangsung sampai sekarang.

Pernikahan menjadi lambang saatnya melepas seorang anak kepada kehidupan keluarganya sendiri. Semalam sebelum dilangsungkan akan nikah, dilaksanakan acara *mappacci* (membersihkan). Dalam acara ini, segenap keluarga memberikan doa restu sekaligus merelakan calon pengantin untuk keluar dari lingkungan rumah yang selama ini didiami. Malam itu juga dilangsungkan *mampanre temme* (khatam Quran) sebagai lambang bahwa sudah menamatkan al-Quran sehingga berkewajiban menjadikan al-Quran tidak saja sebagai bacaan tetapi juga sebagai pedoman. Anak laki-laki yang akan berangkat ke rumah mempelai perempuan untuk acara akad nikah meminta restu kepada kedua orang tua. Biasanya anak tidak hanya mencium tangan orang tua tetapi juga bahkan mencium kakinya. Ini dilakukan sebagai tanda hormat telah membesarkan sang anak dan kesudian untuk mengantar ke bahtera rumah tangga yang akan dilakoni.

Dalam pernikahan Bugis selalu mempehatikan *asitinajang* (kepantasan). Ketika keluarga laki-laki akan melamar seorang perempuan, maka aspek pertama yang diperhatikan adalah *asitinajang* ini. Tabu bagi keluarga laki-laki untuk melamar perempuan yang tingkatannya lebih di atas. Sehingga muncullah istilah *mempe aju ara* (memanjat pohon beringin). Dimana tindakan ini tidak mungkin dilakukan. Pohon beringin melambangkan kekeramatan, sehingga tidak mungkin untuk melakukan sesuatu kepada benda ini. Sikap yang sama dilakukan kepada perempuan yang tidak sederajat. Kecuali jika keluarga laki-laki memiliki status sosial tertentu yang bisa diandalkan sehingga kemudian akan menikahkan putranya dengan perempuan yang lebih di atas kedudukannya. Sebaliknya, pihak perempuan ketika menerima pinangan seorang laki-laki akan mempertanyakan dengan kata *santrimo*. Ini berarti mempertanyakan

kemampuan calon suami mampu menjadi imam bagi istrinya. Termasuk secara teknis untuk menjadi imam sholat bagi perempuan.

Berikutnya, haji bagi orang Bugis bisa saja bermakna status sosial. Status haji itu dilambangkan dengan panggilan *aji lolo* (haji muda) jika di keluarga itu sudah ada haji sebelumnya. Begitu pula perlakuan secara berbeda akan didapatkan seseorang dengan status haji dengan yang belum haji. Dalam acara pernikahan, acara keluarga dan posisi di masyarakat. Ada beberapa hal yang mencirikan haji orang Bugis dengan haji suku lain. Ketika menyelesaikan rangkaian haji dengan wukuf di Arafah dan kembali ke Mekkah, seusai tahallul maka seseorang yang menjalankan ibadah haji belum mau mengenakan songkok haji (putih) bagi laki-laki dan *cipo-cipo* (penutup kepala) bagi perempuan jika belum mengikuti prosesi *mappatoppo*. Prosesi ini dengan adanya seseorang yang mempunyai kapasitas haji mengenakan songkok atau *cipo-cipo* itu ke atas kepala seornag haji baru.

Saat kembali ke tanah Bugis, haji baru ini tidak akan mengerjakan kegiatan selama kurang lebih empat puluh hari. Haji masih mengenakan surban. Sementara hajjah mengenakan jubah Arab yang berwarna hitam yang disebut dengan *pakambang*. Pakaian ini pulalah yang digunakan *turung* (turun) dari tanah *marajae* (Mekkah) ke *toddang anging* (tanah air). Tradisi Bugis mengajarkan ketika seorang sudah kembali dari *tanah marajae* dan menyandang status haji, maka harus senantiasa menjaga perilaku. Pantangan bagi seorang haji untuk berlaku di laur dari tuntunan agama. Justru seorang haji dihaapkan menjadi pionir dalam masyarakat. Status sosial yang diberikan kepada haji menuntut tanggungjawab sebagai teladan, penyokong kegiatan keagamaan dan sekaligus panutan bagi keluarga. Apresiasi terhadap seorang yang menyandang status haji menunjukkan penghargaan kepada seseorang atas sempurnanya ibadah. Sekaligus menjadi dukungan lingkungan untuk mengupayakan konsistensi sang haji untuk berada dalam koridor kesempurnaan keislaman.

Selanjutnya, upacara sejak mendirikan rumah baru sampai pindah ke rumah baru tersebut. Istilah masuk rumah baru disebut dengan *menre bola* (naik rumah). Walaupun sekarang ini tidak semua bangunan bertingkat seperti rumah tradisional orang Bugis tetap saja istilah *menre*

bola digunakan. Ketika membangun rumah, prosesi awal adalah menentukan *possi bola* (titik tengah rumah). *Possi bola* inilah yang dijaga dengan baik oleh pemilik rumah. Biasanya ditempatkan secara khusus dan tidak akan pernah berada di ruang publik dari wilayah rumah. Saat membangun rumah, maka ditempatkanlah pisang yang utuh dalam rangkaian tangkai yang baru saja ditebang. Pisang itu ditempatkan di possi bola dan boleh dimakan siapa saja dengan tidak mengambil kulitnya. Kulitnya dibiarkan tetap ditempat gantungan dan kemudian dibiarkan kering. Ini menjadi simbol harapan pemilik rumah untuk tetap mendapatkan limpahan rezeki berupa makanan dan tidak akan kekurangan makanan. Rumah melambangkan dua hal dari segi pembagian ruang. *Lego-lego* (teras) menjadi area interaksi dengan masyarakat. Sementara ruang tengah sampai *jongkeq* (ruang dapur) sampai ke belakang adalah wilayah keluarga. Ini didasarkan kepada pola kepemilikan ruang dalam Islam.

Keempat, warisan. Secara syariah, warisan dibagi atas dasar laki-laki mendapat dua bagian dari bagian yang didapatkan perempuan. Namun demikian, praktik ini justru tidak dipilih dalam masyarakat Bugis. Pembagian warisan didasarkan pada persetujuan diantara keluarga yang berhak menerima warisan. Keturunan langsung seseorang yang meninggalkan warisan mengadakan musyawarah dan menentukan bagian masing-masing. Bukan didasarkan pada jenis kelamin. Tetapi beberapa pertimbangan yang muncul adalah keadaan ekonomi keluarga masing-masing, jika sudah berkeluarga. Sementara bagi yang masih bujang biasanya mendapat bagian lebih besar. Adapun anak bungsu selalu mendapatkan rumah beserta isinya. Atau saudara yang memelihara orang tua sampai wafatnya.

Walaupun diberlakukan prinsip *mallempa urane majjujung makkunraie* (laki-laki memikul dan perempuan menjunjung), namun ini tidak dilaksanakan secara harfiah. Tetap saja saudara-saudara selalu bertenggang rasa untuk berbagi dengan saudara yang lain. Jika terdapat saudara yang belum menamatkan pendidikan, maka ada saja yang bersedia untuk menanggung urusan pendidikan saudara yang lebih muda. Sementara untuk urusan pernikahan sepeninggal orang tua menjadi

tanggung jawab kakak-kakaknya. Harta warisan hanya dibagi jika kedua orang tua sudah wafat. Adapun ketika masih ada salah satu diantara orang tua, harta yang ada masih menjadi urusan orang tua. Ketika kedua orang tua sudah tiada, maka biasanya ditunjuk satu orang keluarga terdekat yang lebih tua untuk memfasilitasi musyawarah. Biasanya berasal dari paman atau bibi. Dalam beberapa contoh juga difasilitasi oleh kepala desa.

Terakhir, kitab Barzanji menjadi ritual yang mengitari seluruh siklus kehidupan orang Bugis. Mulai dari menjemput kehidupan seorang bayi (*aqiqah*) sampai pada pernikahan. Hanya pada *mattampung* (prosesi pemakaman mayat) dan *maddoja bine* (menunggu benih padi untuk ditebar), barzanji tidak hadir, tetapi selain itu barzanji selalu hadir dalam denyut nadi kehidupan orang Bugis. Acara aqiqah disertai dengan pembacaan barzanji, adapun untuk pernikahan setelah *mappanre temme* (khatam Quran) dilanjutkan dengan pembacaan barzanji. Begitupula saat syukuran atas adanya kendaraan baru, memasuki rumah baru, melepas kepergian haji, dan selama perjalanan haji setiap malam jumat barzanji dibaca di rumah yang berangkat haji. Saat kembali dari haji dan merayakan kesyukuran atas kepulangan dari tanah sucipun dilengkapi dengan bacaan barzanji.

Pembacaan barzanji dipimpin oleh imam desa atau imam kampung yang memang menjadi *pampawa saraq* (pegawai syariat). Penunjukan ini berdasarkan kesepakatan tidak tertulis masyarakat. Kemudian mendapatkan pengesahan perangkat desa dengan melantiknya menjadi pegawai pencatat nikah. Adapun sang empu hajat selalu memulai dengan *madduppa* (mengundang) imam dan menyatakan hajatnya. Selanjutnya Sang Imam akan menyampaikan kepada *matoa* untuk hadir dan menyertai pembacaan barzanji. Di masa lalu ketika mengundang menggunakan daun sirih. Tetapi seiring dengan perkembangan zaman, maka sekarang ini biasanya menggunakan rokok. Saat menyatakan hajat, maka pihak pengundang akan menyodorkan rokok dengan dialasi piring dan ditutupi dengan kain selebar sapu tangan. Kecuali ketika acara hanya berlangsung sangat sederhana seperti *mabbaca doang nabi* (membaca doa keselamatan Nabi), maka tidak dilangsungkan pembacaan barzanji. Selain itu, barzanji selalu menjadi bagian acara yang penting untuk dilakukan. Untuk

menunjukkan derajat pelaksanaan barzanji ini, bahkan kadang dipersepsikan sebagai kewajiban untuk melaksanakan pembacaan barzanji ketika melakukan perhelatan acara tertentu. Sehingga kemudian dianggap tidak memenuhi kewajiban ketika tidak melaksanakan barzanji. Barzanji mengangdung sejarah perjalanan kehidupan Nabi Muhammad saw dibacakan sebagai upaya untuk memaknai sebagai bagian sejarah Islam. Sekaligus sebgaia sarana untuk mempertahankan kecintaan kepada Rasulullah saw.

Adapun sebagai ganjaran atas ketaatan terhadap ketentuan agama, maka diyakini akan mendapatkan kehidupan yang damai. Ketika melanggar aturan tersebut, maka diberikan hukum berupa pengusiran dari tanah Bugis seperti zina bagi pelaku yang belum menikah. Atau kadang juga dihukum secara sosial dengan diberikan status *dipaoppangi tanah*. Ini berarti secara harfiah "ditutupi dengan tanah". Secara konteks bermakna "dianggap mati". Sehingga dalam kehidupan sehari-hari tidak lagi diberikan ruang untuk berinteraksi dan tempat di masyarakat. Sementara bagi yang melanggar dengan status pelanggaran berat akan dihukum dengan "dibuang ke laut" seperti pelaku zina yang telah mempunyai pasangan. Jika melanggar ketentuan *siriq* (malu), maka bisa saja hukuman mati. Apalagi kalau *mappakasiri* (mempermalukan) seseorang, maka dapat saja dieksekusi dengan kematian.

Untuk hal-hal etika, maka tatanan diatur dalam bentuk *pammali* (pantangan). Apabila pantangan-pantangan dipatuhi, maka akan mendatangkan ketenangan dan kedamaian hati pelakunya. Sebaliknya ketika pantangan dilakukan, maka mungkin saja akan mendapatkan teguran atau akibat dari perbuatan itu. Pelanggaran atas *pammali* ini bisa juga mendatangkan kecemasan, kekagetan, tidur yang tidak nyaman atau perasaan selalu tersentak-sentak. Pantangan itu antara lain seperti tidak boleh berbicara ketika makan, dilarang berada di ruang tamu ketika orang tua menerima tamu, tidak boleh duduk berhimpitan di depan dapur. Semua larangan itu akan berfungsi sebagai alat kontrol sekaligus alat pemaksa sebagai penjabaran dari kearifan yang terkandung dalam wejangan. Sekaligus akan mendatangkan keamanan dan ketentraman (Wawancara, Juni 2012).

F. KETEGUHAN ADAT DALAM KEPATUHAN BERAGAMA

Dua hal yang menjadi sayap bagi seorang manusia Bugis. Di satu sisi tetap memegang teguh adat istiadat. Di sisi yang lain mematuhi semua urusan yang berkenaan dengan syariat. Senada dengan temuan penelitian sebelumnya yang mengkaji bagaimana keberadaan agama yang kuat sekaligus terbangunnya adat (Wekke dalam Thaqafiyyat, No.2, Desember, 2012 : 307-335). Sebagaimana penelitian tentang hubungan antara adat dan Islam juga telah dilakukan Abd. Kadir R. Kajian ini menjelaskan sejarah sosial Islam yang ada di kota Gorontalo dengan merekonstruksi proses Islamisasi pada kesultanan di kawasan tersebut. Pada saat penerimaan Islam sebagai agama, Abd. Kadir melihat keberadaan upaya untuk menggabungkan antara adat dan *syara* sehingga melahirkan dinamika sosial. Penelitian ini secara khusus juga mengekplorasi bagaimana Islam yang datang belakangan dibandingkan dengan adat yang sudah ada sejak masa kesultanan belum mendapatkan interaksi dengan masyarakat luar. Salah satu kesimpulan penelitian ini adalah Islamisasi berlangsung dengan sukarela diawali dengan masuknya Islam ke kalangan bangsawan. Selanjutnya diikuti oleh seluruh warga. Tetapi Islamisasi tidak berhenti sekedar pada penerimaan Islam sebagai agama resmi kerajaan. Ada beberapa fase yang dilalui yaitu fase adaptasi, akulturasi dan pembentukan syara' sebagai sendi adat yang bersendikan pada kitabullah (Kadir.R, 2010).

Berbeda dengan kajian yang dilaksanakan Ummi Sumbulah yang justru sampai kepada kesimpulan bahwa kemajemukan dan variasi agama yang terjadi pada masyarakat Jawa memberikan makna dan nuansa. Agama Jawa dipandang penuh dengan campur aduk dengan kebudayaan lokal, simbolisme kultus, literalisme Islam, mistik dan bahkan Hinduisme (Sumbullah, 2012). Tetapi dalam pertautan adat dan Islam dalam masyarakat Bugis sebagaimana penelitian ini justru menunjukkan karena ketiadaan agama yang dianut sebelumnya kecuali kalau animisme dianggap sebagai agama, maka satu-satunya kepercayaan yang diterima luas hanyalah animisme itu sendiri. Sehingga adat Bugis ketika mengalami akulturasi dengan Islam, maka adat yang bertentangan dengan semangat keislaman tidak lagi dipelihara dan justru dianggap sebagai sesuatu yang

tercela. Pada titik inilah terdapat perbedaan dengan Islam Bugis dan Islam Jawa. Walaupun tetap juga berada dalam anggapan Bellah dan Hammond bahwa ritual dan perayaan sebagai bentuk pengakuan bahwa agama yang ada merupakan sumber kekuasaan yang tidak dapat dilebihi oleh kekuasaan apapun juga (Bellah dan Hammond, 2003).

Penelitian menunjukkan adanya ritual yang tetap berlangsung dalam masyarakat Bugis. Pada saat yang sama tidak dipraktikkan oleh masyarakat Islam lain. Ini semata-mata merupakan ritual yang menjadi hasil kesinambungan nilai adat dan syariat yang dihasilkan atas pertemuan dua budaya. Praktik ini tetap berlangsung karena dipandang sebagai bagian yang tidak melanggar apapun dalam kehendak fikih. Sebaliknya justru menemukan tempat yang tepat untuk tetap berlangsung sebagaimana adanya. Apa yang dipraktikkan sekarang ini sudah mengalami modifikasi dan penyesuaian dengan ajaran Islam. Sehingga apa yang dikontruksi dalam pelbagai aspek kehidupan masih dalam koridor keislaman yang sah dan tidak menyimpang. Hasil penelitian ini dapat dijelaskan sebagaimana penjelasan Van Oudenhoven dan Ward dalam penelitian tentang proses akulturasi yang menjadikan hubungan seseorang dengan "rumah". Sekaligus mulai menerima ide perubahan yang datang dari luar (Oudenhoven dan Ward, 2013) . Pemaknaaan awal agama selalu saja mengaitkan apa yang ada dalam lingkungan pribadi. Sementara apa yang datang berusaha untuk dikompromikan dengan realitas wilayah pribadi.

Dalam penerimaan agama, sebagaimana ditunjukkan penelitian ini, masyarakat Bugis tidak serta merta meninggalkan adat yang sudah ada sebelumnya. Tetapi meninjau dengan pandangan Islam. Pada gilirannya kemudian meninggalkan praktik yang tidak sejalan dengan Islam. Proses transformasi terjadi secara spontan dengan melihat aspek fungsional. Kemudian keyakinan beragama yang diperlukan secara fungsional untuk kehidupan beragama diinterpretasi dalam wujud kebiasaan kelompok. Respon yang ditunjukkan secara sadar untuk melakukan harmoni Islam dengan adat tanpa dilalui dengan ketegangan dan pertikaian. Berbeda dengan temuan Chen dan Fouad, justru dalam proses pendidikan warga Amerika keturunan Asia selalu menemukan rintangan dalam bentuk faktor ketidaksepahaman antara dua budaya (Chen dan Fouad, 2013). Begitu pula

dengan generasi pertama imigran di dua puluh empat negara Eropa, terjadi kesenjangan dan pertikaian sehingga menimbulkan masalah. Awalnya dimulai dari identitas yang senantiasa dikaitkan dengan lingkungan sebelumnya tanpa membuka pandangan untuk menerima nilai yang ada (Schiefer dalam Journal of Cross Cultural Pshycology, No.2, Februari, 2013 : 245-262). Kesadaran seperti ini terbentuk baik secara tradisional maupun secara rasional. Kesadaran tradisional dalam menganut agama mengikuti sepenuhnya terhadap tradisi dalam rumah yang ada. Termasuk model warisan yang diturunkan dari generasi ke generasi. Sementara kesadaran rasional dibangun setelah usainya fase kesadaran tradisional. Penerimaan agama kemudian berproses dalam penerimaan yang dipandu rasionalitas.

Dimensi beragama yang ditunjukkan masyarakat Bugis dengan mengedapankan penghayatan dan pengamalan dengan muatan konsep nilai berunsur adat. Penempatan adat dalam posisi untuk menjadi pendukung bagi kelangsungan agama. Sejak awal agama dianggap sebagai "jalan benar". Hanya saja adat yang tidak melanggar ketentuan itu tetap dipertahankan. Nilai dan konsep Islam tetap menjadi gagasan utama. Pada tingkatan praktik keseharian kemudian agama dikerangka dalam bentuk adat. Tanpa melakukan dikotomi antara kutub adat dan Islam. Tetapi justru menempatkan tradisi dalam keberagamaan. tetapi praktik di masyarakat Maluku ini mengalami proses seperti ini. Justru merefleksikan bentuk penghindaran terhadap bersatunya antara Islam dan adat (Brauchler dalam Indonesian and Malay World, No.110, Maret, 2010 : 65-93). Sementara penelitian Hooe menunjukkan justru keberadaan adat dihindari akibat adanya bentukan hirarki sosial yang tidak produktif (Hooe, Disertasi : 2012). Dua kajian itu tidak dapat dijadikan sebagai alasan bahwa agama dalam hal ini Islam kemudian mendorong terbentuknya praktik yang tidak sejalan dengan tradisi yang ada. Ketika penganut agama secara produktif menempatkan tradisi dan Islam secara bersama-sama, maka justru dapat mendorong ke arah kesatuan untuk menempatkan agama sebagai yang suci. Sementara adat dalam posisi sarana untuk menjembatani kepercayaan yang ada. Ini terjadi dalam praktik manajemen yang mengedepankan

pertautan antara tradisi dan agama sehingga menghasilkan produktivitas dalam bentuk sosial (Garah dkk, 2012).

Akhirnya, penelitian ini menunjukkan bersemainya dua muatan dalam satu praktik. Ketika Islam menjadi keyakinan dan adat menjadi praktik, maka nilainya keduanya menemukan bentuk dalam tradisi Bugis. Penerimaan agama kemudian ditempatkan dalam lingkungan sosial tanpa melepaskan *adeq* yang sudah melembaga. Sementara spiritualitas yang dibawa Islam tidak dijadikan sebagai perbedaan kultural. Tetapi dimensi agama dan budaya selanjutnya bergandengan dengan membentuk keyakinan dan kebersamaan melalui praktik Islam Bugis (Wekke, 2014).

G. PENUTUP

Penelitian ini menunjukkan ada proses dalam dialog dan dialektika sehingga Islam dan adat secara berdampingan dapat menjadi nilai yang tunggal. Keberlangsungan ini wujud dalam konteks kesadaran untuk menerima ide dan keyakinan yang berasal dari luar kebudayaan yang sudak ada sebelumnya. Proses yang terjadi adalah dengan menempatkan *saraq* sebagai bagian *pangngaderreng* dimana sudah ada pilar *adeq*. Praktik Islam seperti pernikahan, prosesi haji, rumah baru, warisan, dan pandangan tentang barzanji sudah melalui proses dialog bukan dalam waktu singkat. Ini merupakan penerimaan dengan memperhatikan keberadaan pandangan Islam sebagai adaptasi dari nilai yang terbentuk atas pertemuan dua budaya.

Islam Bugis sebagai cara hidup masyarakat Bugis menunjukkan adanya kesatuan sistem adat dengan agama. Tidak saja dalam wilayah asal yang didiami di provinsi Sulawesi Selatan tetapi juga menjadi perkembangan masyarakat Bugis yang mendiami kawasan lain. Walaupun ini tidak bersifat tunggal tetapi ada pergulatan dan respon yang sangat variatif sehingga muncul wujud Islam Bugis. Etos adat ini kemudian memunculkan identitas keberagamaan yang tidak melepaskan diri dari ekspresi adat yang berlangsung secara turun temurun.

REFERENSI

Abdullah, Taufik, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, No. 2 1966.

Abidin, Andi A., *Wajo Pada Abad XV-XVI: Suatu Penggalian Sejarah Terpendam Sulawesi Selatan dari Lontara*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1979.

Acciaioli, Gregory, *Making It on the Margins: Bugis Modes of Penetration in a Multi-Ethnic Community in Central Sulawesi*, Disertasi, Melbourne: Australia National University, tth.

Ahmad, Irfan, "Immanent Critique and Islam: Anthropological Reflections", *Anthropological Theory*, Vol. 11, No. 1 2011.

Alatas, Syed Hussein, "Some Problems of Asian Studies", *Modernization and Social Change: Studies in Modernization, Religion, Social Change and development in South-East Asia*, Sydney: Angus and Robertson, 1972.

Ammarel, G., *Bugis Migration and Modes of Adapttaion to Local Situations*, Athens: Ohio University, 2003.

Andaya, Barbara Watson dan Matheson, Virginia, "Pemikiran Islam dan Tradisi Melayu: Tulisan Raja Ali Haji dari Riau", dalam Anthony Reid dan David Marr (ed.), *Dari Raja Ali Haji hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*, Jakarta: Grafiti Press, 1983.

Andaya, Leonard Y, "The Heritage of Arung Palakka", *VKI*, 91, The Hague, Belanda: Martnus Nijhoff, 1981.

Basar, Azhary, *Bergelut Demi Hari Esok*, Ujung Pandang: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Hasanuddin, 1981.

Bellah, Robert N. dan Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil religion*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

Bräuchler, B., "Integration and exclusion: Islam adat in Central Moluccas", *Indonesia and the Malay World*, Vol. 38, No. 110 Maret 2010.

Brink, H. van den, *Dr Benjamin Frederik Mattbes (Zijn Leven en arbeid in dienst van het Nederlandsch Bibelgenoostchap*, Amsterdam: Nederlandsch Bibelgenoostchap, 1943.

Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman, "Contemporary Islamic Thought in Indonesia and Malay World: Islam Liberal, Islam Hadhari, and

Islam Progresif", *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 5, No. 1 June 2011.

Chen, Y. L. dan Fouad, N. A. "Asian American Educational Goals: Racial Barriers and Cultural Factors", *Journal of Career Assessment*, Vol. 21, No. 1 Februari 2013.

Crawfurd, John, *History of the Indoan Archipelago*, Vol. II, Edinburg: Arcibald Constable, 1820.

Crosby, Jonathan Mark, *An Analysis of the Contemporary Spiritual Warfare Movement in Light of Reader-Response Methodology and the Significance for Missionary Strategy Targeting Javanese Muslims*, Disertasi, Soutwestern: The Roy Fish School of Evangelism and Missions, 2011.

Enre, Fachruddin Ambo, *Ritumpanna Weelenrengnge: Telaah Filologis Sebuah Episoda Sastra Bugis Klasik Galigo*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1983.

Garah, W. E., Beekun, R. I., Habisch, A., Lenssen, G., Adaui, C. L., "Practical wisdom for management from the Islamic tradition", *Journal of Management Development*, Vol. 31, No. 10 Oktober 2012.

Gibson, Thomas, *Kekuasaan Raja, Syeikh, dan Ambtenaar. Pengetahuan Simbolik dan Kekuasaan Tradisional Makassar, 1300 – 2000*, terj. Nurhady Sirimorok, Makassar: Ininnawa, 2009.

H. D. Mangemba, *Kota Makassar: Dalam Lintasan Sejarah*, Makassar: Lembaga Sejarah Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, 1972.

Hamid, Abdullah, *Manusia Bugis Makassar*, Jakarta: Inti Dayu, 1985.

Harvey, Barbara S., *Tradition, Islam and Rebellion: South Sulawesi 1950-1965*, Amerika Serikat: Cornell University, 1974.

Hooe, Todd Ryan, "Little Kingdoms: Adat and Inequality in the Kei Islands Eastern Indonesia", Disertasi, Pittsburgh: University of Pittsburgh 2012.

Kadir R, Abd., "Pertautan Adat dan Syara' dalam Dimensi Sosial di Kota Gorontalo", *Jurnal al-Qalam*, Vol. 16, No. 26 Juli - Desember 2010.

Kaseng, Saharuddin, *Valensi Morfologi Dasar Kata Kerja Bahasa Bugis Soppeng*, Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.

Kesuma, Andi Ida, *Migrasi dan Orang Bugis*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004.

Liataer, Bernard dan Meulenaere, Stephen De, "Sustaining Cultural Vitality in a Globalizing World: The Balinese Example", *International Journal of Social Economics*, Vol. 30, No. 9 2003.

Lineton, Jcueline, "Pasompe Ugi': Bugis Migrant and Wanderers", *Archipel*, No. 10 1975.

Manggau, Ahmad, *Hukum Kewarisan di tanah Bugis Dewasa Ini*, Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1983.

Matthes, B. F., *Boeginesche Chrestomathie*, Amsterdam, 1859

Matthes, B. F., *Over de Ada's of Gewoonten der Makassaren en Boegineezen*, tth.

Mattulada, *Latoa Suatu Lukisan Analitis terhadap Atropologi Politik Orang Bugis* Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.

Millar, Susan B., *Bugis Society: Given by The Wedding Guest*, Amerika Serikat: Cornell University, 1981.

Miller, W. Watts, "Durkheim's Re-imagination of Australia: A Case Study of The Relation Between Theory and Facts", *Annee Sociologique*, Vol. 62, No. 2 2012.

Moschis, George P., Ong, Fon Sim., Abessi, Masoud., Yamashita, Takako., dan Mathur, Anil., "Cultural and Sub-Cultural Differences in Reliability", *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, Vol. 25, No. 1 2013.

Mulder, Niels, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.

Mulyani, Sri, "Islam, Adat, and the State: Matrifocality in Aceh Revisited", *Journal of Islamic Studies al-Jamiah*, Vol. 48, No. 2 2010/1431.

Mundy, Rodeny, "Narrative of Events in Borneo and Celebes During the Occupation of Labuan", dalam *from the Journal of James Brook*, London: John Murray, 1848.

Noorduyn, Jacobus, *Een Achttiende-Eeuwose Kroniek van Wadjo'; Buginese Historiografie*, Gravenhage: Smits, 1955.

Noorduyn, Jacobus, "Islamisasi Makassar", *Bhratara*, No. 15 1972.

Noorduyn, Jacobus, "Sejarah Agama Islam di Sulawesi Selatan", dalam *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini*, Jakarta: Badan Penelitian Kristen, 1968.

Oudenhoven, J. P. Van dan Ward, C., "Fading Majority Cultures: The Implications of Transnationalism and Demographic Changes for Immigrant Acculturation", *Journal of Community and Applied Social Psychology*, Vol. 23, No. 2 Maret 2013.

Paeni, Mukhlis, "Pelayaran Sawerigading: Satu Tinjauan Metahistoris Bugis", dalam *Sawerigading: Folk-Tale Sulawesi*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1990.

Palawa, Alimuddin Hassan, "The Penyengat School: A Review of Te Intellectual Tradition in the Malay-Riau Kingdom", *Jurnal Studia Islamica*, Vol. 10, No. 3 2003.

Parker, Gordon, "Bibiana Chan, Lucy Tully, dan Maurice Eisenbruch, Depresion in the Chinese: The Impact of Acculturation", *Psychological Medicine*, Vol. 35 2005.

Patunru, Daeng A. R., *Sejarah Wadjo*, Makassar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1964.

Pelras, Christian, "Celebes-Sud: Fiche Signaletique", *AIE*, 10.

Pelras, Christian, Hierarchie et Pouvoir Traditionnels en Pays Wadjo' (Celebes), *Archipel*, No. 1 1971.

Pelras, Christian, *The Bugis*, Oxford: Blackwell, 1996.

Phillimore, Jenny, "Refugees, Acculturation Strategies, Stress and Integration", *Journal of Social Policy*, Vol. 40, No. 3 Juli 2011.

Putten, Jan van der dan al-Azhar, *Dalam Berkekalan Persahabatan*, Jakarta: KPG, 2007.

Putten, Jan van der, "A Malay of Bugis Ancestry; Haji Ibrahim's Strategies of Survival", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 32, No. 3 2001.

Rahim, A. Rahman, *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.

Rahman, Nurhayati, *Cinta, Laut dan Kekuasaan Dalam Epos La Galigo*, Makassar: La Galigo Press, 2006.

Rais, Za'im, *The Minangkabau Traditionalists' Response to The Modernist Movement*, Disertasi, Montreal: McGill University, 1994.

Reid, Anthony J. S., *Southeast Asia in the Age of Commerce: 1450 – 1680 II: Expansion and Crisis*, New Haven: Yale University Press, 1993.

Schiefer, D., "Cultural Values and Group-Related Attitudes: A Comparison of Individuals With and Without Migration Background Across 24 Countries", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 44, No. 2 Februari 2013.

Shah, Sheetal R., *The Impact of Acculturation and Religion on Intergenerational Family Conflict for Second Generation Asian Indian Americans*, Tesis, Carbondale: Southern Illinois University, 2006.

Sila, Adlin, "Memahami Spektrum Islam di Jawa", *Indonesian Journal for Islamic Studies Studia Islamika*, Vol. 18, No. 3 2011.

Simon, Gregory Mark, *Caged In On the Outside: Identity, Morality, and Self in An Indonesian Islamic Community*, Disertasi, San Diego: University of California, 2007.

Sumbulah, Ummi, "Islam Jawa dan akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif", *Jurnal Budaya Islam el Harakah*, Vol. 14, No. 1 2012.

Sutherland, Heather, "Resistneci to Dutch Interventon in The Noorderdistricten, Sulawesi Selatan 1850-1900", *Makalah* dalam Konferensi Kedua Sejarah Indonesia-Belanda, Ujung Pandang, Juni, 1978.

Tobing, Ph. O. L., *Amanna Gappa – Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa*, Makassar: Jajasan Kebudajaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1961.

Todd, Stephen, dan Steele, Andrew, "Modelling a Culturally Sensitive Approach to Fuel Poverty", *Structural Survey*, Vol. 24, No. 4 2006.

Vickers, Adrian, "Hinduism and Islam in Indonesia: Bali and the Pasisir World", *Indonesia*, No. 44 1993.

Walinono, A. Hasan, *Tanete: Suatu Studi Sosiologi Politik*, Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1979.

Watzlawik, Meike, "Cultural Identity Markers and Identity as a Whole: Some Alternative Solutions", *Culture and Psychology*, Vol. 18, No. 2 2012.

Wekke, Ismail Suardi, "Islam dan Adat dalam Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat", *Jurnal Kajian Budaya Islam Thaqafiyyat*, Vol. 13, No. 2 Desember 2012.

Wekke, Ismail Suardi, Islam dan adat: tinjauan akulturasi budaya dan agama dalam masyarakat Bugis, *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, 13(1), 2014, 27-56.

Wolhoff, G. J., "Sejarah Gowa", dalam *Bingkisan Seri A*, Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, tth.

PENGUATAN BAITUL MALL WATTAMWIL (BMT) TERHADAP NILAI-NILAI *HUYULA* DI GORONTALO

Sofhian
Instutut Agama Islam Negeri (IAIN) Gorontalo, Indonesia
fiantomare@yahoo.co.id

A. PENDAHULUAN

Perkembangan lembaga keuangan syariah di Indonesia dari sisi inplementasi diawali dengan beroprasinya perbankan syariah pertama yakni Bank Muamalat Indonesia namun hingga saat ini jangkauan terhadap usaha-usaha mikro kecil menengah yang berada di lingkup masyarakat bawah masinh sangat minim, sehingga dibutuhkan peran serta lembaga lain untuk menjadi perpanjangan tangan dari perbankan syariah yang ada sekarang ini, Baitul Maal wat Tamwil (BMT) merupakan sulusi yang sangat efektif untuk menjadi perpanjangan tangan dari lembaga keuangan bank tersebut.

Dekade ini masyarakat yang berada pada lapisan bawah masih merasa sulit untuk mengakses lembaga perbankan termasuk dalam hal ini perbankan syariah, hal tersebut disebabkan karena adanya ketentuan yang di persyaratkan oleh lembaga perbankan dalam mengakses pembiayaan, dengan kata lain lembaga mikro kecil tersebut harus *bankebel* jika ingin melakukan pembiayaan terhadap perbankan syariah, dan hal tersebut yang masih sulit untuk dipenuhi oleh masyarakat yang memiliki usaha skala mikro dan kecil. Ini menandakan bahwa harus ada lembaga perpanjangan tangan dari perbankan untuk memfasilitasi masyarakat dengan lembaga perbankan syariah, sehingga cita-cita luhur pendirian perbankan syariah dapat terwujud yakni menjangkau masyarakat menengah kebawah dalam akses permodalannya, lembaga tersebut adalah Baitul Maal wat Tamwil (BMT).

Baitul Maal wat Tamwil (BMT) merupakan bagian dari bank syariah atau semacam LSM yang beroperasi seperti bank koperasi dengan pengecualian ukurannya yang kecil dan tidak mempunyai akses ke pasar

uang. Baitul Maal wat Tamwil terdiri dari dua istilah yaitu *baitul maal* dan *baitut tamwil*. *Baitul maal* adalah lembaga keuangan umat Islam yang mengelola dana umat islam yang bersifat sosial dan sumber dana baitul mal berasal dari zakat, infaq, sodaqoh, hibah dan lain-lain sedangkan *baitul tamwil* adalah lembaga keuangan yang mengelola dana umat yang sifatnya komersial yang sesuai dengan syariat Islam (Ilmi, 2002). Baitul Maal wat Tamwil (BMT) berfungsi menghimpun dan menyalurkan dana kepada masyarakat sebagaimana bank atau lembaga keuangan yang lain. Baitul Maal wat Tamwil (BMT) berdiri dengan gagasan fleksibilitas dalam menjangkau masyarakat kalangan bawah yaitu lembaga ekonomi rakyat kecil karena kebanyakan dari mereka adalah pedagang kecil yang tidak bias memanfaatkan fasilitas kredit dari bank umum untuk mengembangkan usaha, hal ini disebabkan prosedur bank umum yang sulit serta kelemahan yang dimiliki oleh pedagang kecil dan pengusaha kecil dalam hal manajemen, pemasaran dan jaminan yang merupakan faktor- faktor penting bagi penilaian bank.

Pada dasarnya prinsip operasi Baitul Maal wat Tamwil menurut Sudarsono terdiri dari (Sudarsono, 2005); 1. *Prinsip bagi hasil*; Bagi hasil terdiri dari dua suku kata yang berasal dari bahasa Inggris. Revenue (hasil) berarti penghasilan, hasil, atau pendapatan. Sedangkan kata sharing (bagi) merupakan bentuk kata kerja dari kata share yang berarti bagi. Jadi secara bahasa bagi hasil adalah pembagian hasil, penghasilan, dan pendapatan. Dalam kamus ekonomi hasil adalah hasil uang yang diterima oleh suatu perusahaan dari penjualan barang-barang dan jasa-jasa. Dalam prinsip ekonomi hasil dapat diartikan sebagai total penerimaan dari hasil usaha dalam kegiatan produksi. Revenue meliputi total harga pokok penjualan (modal)ditambah keuntungan dari hasil penjualan (profit). 2. *Sistem Jual Beli;* Sistem ini merupakan suatu tata cara jual beli yang dalam pelaksanaanya BMT mengangkat nasabah sebagai agen yang diberi kuasa melakukan pembelian barang atas nama BMT, kemudian bertindak sebagai penjual dan menjual barang yang telah dibelinya tersebut bengan ditambah *mark-up.* 3. *Sistem non-profit*; Sistem yang sering disebut sebagai pembiayaan kebijakan ini merupakan pembiayaan yang bersifat sosial dan non komersial, nasabah cukup mengembalikan pokoknya saja. 4.

Akad Bersyarikat; Akad bersyarikat adalah kerjasama antara dua pihak atau lebih dan masing-masing pihak mengikutsertakan modal (dalam berbagai bentuk) dengan perjanjian pembagian keuntungan/kerugian yang disepakati. 5. *Produk Pembiayaan*; Penyediaan uang dan tagihan berdasarkan persetujuan atau kesepakatan pinjam-meminjam diantara BMT dengan pihak lain yang mewajibkan pihak meminjam untuk melunasi utangnya beserta bagi hasil setelah jangka waktu tertentu.

Baitul Maal wat Tamwil (BMT) di Gorontalo bisa dikatakan masih mengalami perlambatan dalam perkembangannya, sehingga memerlukan pendampingan serius dari pemerhati lembaga keuangan non bank untuk memajukannya secara berkelanjutan termasuk peran serta lembaga keuangan bank syariah untuk melakukan pembinaan dari sisi manajerialnya, hal tersebut disebabkan karena masih kurang pahamnya masyarakat tentang perbedaan operasional antara BMT dengan koperasi secara umum, masih kurangnya sumber daya manusia yang ada dalam mengelola BMT, kurangnya sosialisasi dinas terkait dalam menggalakkan Baitul Maal wat Tamwil (BMT) di provinsi Gorontalo.

Secara kelembagaan BMT didukung oleh Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Kecil (PINBUK), PINBUK pada dasarnya menadapatkan pengakuan dari Bank Indonesia sebagai lembaga pengembagan swadaya masyarakat, PINBUK sebagai lembaga primer karena mengemban misi yang sangat luas, karena pada dasarnya BMT dapat didirikan dan dibentuk oleh kelompok swadaya masuarakat (KSM) dan koperasi. Sebelum menjalankan usahanya seharusnya kelompok swadaya masyarakat harus mendapatkan izin dan sertivikat operasional dar PINBUK. Tugas BMT membantu usaha-usaha mikro dan kecil sehingga dapat dikatakan keberadaan BMT pada dasarnya representative dari masyarakat di mana BMT itu berada, dengan jalan inilah BMT dapat mengakomodir kepentingan masyarakat banyak. Namun keberadaan BMT di Gorontalo belum sepenuhnya berjalan dengan baik dari sisi koordinasi dan manajemen, namun bukan berarti BMT d Gorontalo tidak berkembang, perkembangan terus ada dengan melihat bahwa setiap tahunnnya selalu ada BMT-BMT baru yang terbentuk, namun dari sisi market sharenya tidak dapat di pungkiri bahwa masih membutuhakan penguatan metode baru

dalam peningkatannya, ada hal yang menarik di Gorontalo ketika dikaitkan dengan pengelolaan BMT, yakni mengembangkan BMT dengan melalui pendekatan kearifan lokal/ *local wisdom* yakni mengelola BMT dengan pendekatan tradisi "*Huyula"*, yakni mengembangkan BMT dengan menjadikan adat tolong menolong sebagai fondasi utamanya, hal tersebut penting karena masyarakat Gorontalo masih sangat kental dengan simbolistik budaya yang dipadukan dengan kekuatan syariat, oleh karena itu penting kiranya membangun Baitul Maal wat Tamwil (BMT) dengan pendekatan kearifan lokal dengan simbolistik *Adati hula hula Sareati, Sareati hula hula to Kitabullah* yang artinya, *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah.*

Berdasarkan kondisi di atas, maka pembangunan karakter bangsa melalui budaya lokal sangatlah penting, sehingga penulis tertarik untuk melanjutkan tulisan ini lebih jauh lagi dengan mengkaji penguatan Baitul Maal wa Tamwil (BMT) terhadap nilai-nilai kearifan lokal yang kuat (*Huyula)* guna kemajuan lembaga dan perekonomian masyarakat Gorontalo. Tulisan ini merupakan sebuah usaha untuk menemukan formula baru tentang penguatan budaya *Huyula* pada lembaga Baitul Maal wa Tamwil (BMT) agar tetap bertahan di tengah-tengah masyarakat yang pengaruh arus globalisasi dan informasi yang semakin kuat. Formula dimaksud adalah mengkondisikan budaya *Huyula* sesuai dengan konteks pengelolaan Baitul Maal wa Tamwil (BMT), sehingga masalah pokok dalam tulisan ini yakni transformasi nilai-nilai budaya *Huyula* pada Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dapat terejawantahkan pada pembangunan karakter bangsa khusunya pada Daerah Gorontalo

B. TRANSFORMASI NILAI KEARIFAN LOKAL GORONTALO

Menurut kuntowijoyo Transformasi adalah konsep ilmiyah atau alat analisis untuk memahami dunia (kuntowijoyo,2006). Karena dengan memahami perubahan setidaknya dua kondisi/keadaan yang dapat diketahui yakni keadaan pra perubahan dan keadaan pasca perubahan. Transformasi merupakan usaha yang dilakukan untuk melestarikan budaya local agar tetap bertambah dan dapat dinikmati oleh generasi berikutnya

agar mereka memiliki karakter yang tangguh sesuai dengan karakter yang tangguh sesuai dengan karakter yang disiratkan oleh ideology pancasila.

Transformasi merupakan perpindahan atau pergeseran suatu hal kearah yang lain atau beru tanpa merubah struktur yang terkandung didalammnya, meskipun dalam bentuknya yang baru telah mengalami perubahan. Kerangka transformasi budaya manusia. Transformasi secara tipikal didahului oleh bermacam-macam indicator social. Transformasi budaya semacam ini merupakan langkah-langkah esensial dalam perkembangan peradaban. Semua peradaban berjalan melalui kemiripan siklus proses-proses kejadian, pertumbuhan, keutuhan, dan integritas. Beberapa ilustrasi pemahaman transformasi tersebut maka dapatlah disimpulkan bahwa transformasi adalah perpindahan dari suatu tempat ketempat yang lain, dan menyebabkan perubahan pada suatu obyek yang telah di hinggapi oleh sesuatu tersebut. Jadi transformasi dapat menyebabkan perubahan pada suatu obyek tertentu. Perubahan tersebut terjadi pula pada masyarakat yang mampu mentransformasi nilai-nilai budaya local khususnya budaya *huyula* yang berada pada masyarakat Gorontalo sebagai dasar keberhasilan pembangunan karakter bangsa.

Menurut Hoffman dalam Hakam yang mengemukakan teori *moral socialization* atau teori moral sosialisasi menguraikan bahwa perkembangan moral mengutamakan perpindahan norma dan nilai-nilai dari masyarakat kepada anak agar anak tersebut kelak menjadi anggota masyarakat yang memahami nilai dan norma yang terdapat dalam budaya masyarakat, teori ini menekankan pada nilai dan norma yang tadinya terdapat dalam budaya masyarakat ditransformasikan atau disampaikan kepada masyarakat lain agar masyarakat secara umum memiliki atau memahami nilai-nilai budaya dan dapat dijadikan dasar dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara (Hakam, 2007).

Di Gorontalo terdapat simbolistik yang sarat akan makna keagamaan yakni *Adati hula hula Sareati, Sareati hula hula to Kitabullah* yang artinya, *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah.* Relevansi Nilai-nilai *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah*, Memuliakan Ilmu untuk Mencerdaskan Bangsa, Menggali Nilai-nilai *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah* yang

relevan dengan tugas pendidik dan tenaga kependidikan tersebut juga menjadi konsen IAIN Sultan Amai Gorontalo terutama pada kajian ekonomi khususnya kajian ekonomi syariah, salah satunya adalah komitmen dan usaha memuliakan ilmu untuk mencerdaskan bangsa. Memuliakan ilmu untuk mencerdaskan bangsa menjadi relevan dalam meninggikan derajat bagi seseorang, suatu kaum ataupun bangsa yang memiliki peradaban keilmuan. Hal ini dipertegas dalam Hadits yang diriwayatkan Muslim dari Abu Hurairah artinya "Barang siapa menempuh suatu jalan untuk menuntut ilmu, maka dengan ilmunya itu Allah mempermudah jalan ke Surga".Untuk mengaktualisasikan cita-cita menuju surga Allah Swt, dalam aktivitasnya seorang pendidik dan tenaga kependidikan mestinya bekerja penuh keikhlasan, dan menjadikan nilai-nilai kerjanya itu sebagai ibadah dalam kapasitasnya mencerdaskan bangsa. Hal ini relevan dengan isi Al-qur'an surat Al-Jumuah ayat 10, sebagai berikut : "Apabila telah ditunaikan Shalat, maka betebaranlah kamu dimuka bumi mencari karunia Allah, dan ingatkanlah Allah sebanyak banyaknya agar kamu beruntung".

Pesan religious ini memberikan isyarat bahwa setiap pendidik dan tenaga kependidikan khususnya di IAIN Sultan Amai Gorontalo ini memahami kerja merupakan ibadah kepada Allah sebagai manifestasi kehidupan manusia untuk menunjukkan ketaatan pada Allah SWT yang menciptakan alam dan segenap isinya. Sehingga usaha memuliakan ilmu mencerdaskan bangsa pada hakekatnya seorang pendidik dan tenaga kependidikan sembari beribah sesuai dengan kapasitasnya. Dalam manajemen *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah* sebagai enkulturasi nilai-nilai budaya lokal yang di mulai dari inventarisasi budaya, memaksimal peran akademisi untuk mensosialisasikan dan mengimplementasikan nilai *Adat Bersendikan Syara, Syara Bersendikan Kitabullah* sebagai kekayaan budaya lokal yang mesti diwarisi ke generasi berikutnya.

C. BUDAYA HUYULA MASYARAKAT GORONTALO

Tradisi Gotong Royong bagi masyarakat Gorontalo dikenal dengan istilah *Huyula* yang menjadi ciri khas kepribadian masyarakat

Gorontalo yang telah dibina secara turun temurun. Dalam buku perjuangan Rakyat Daerah Gorontalo, menentang kolonialisme dan mempertahankan Negara proklamasi, praktek *Huyula* bagi masyarakat Gorontalo merupakan suatu sistem tolong menolong antara anggota-anggota masyarakat, untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan bersama yang didasarkan pada solidaritas social melalui ikatan keluarga, tentangga, dan kerabat.

Mochtar dalam Mohamad mengemukakan *Huyula* adalah pernyataan kebersamaan dalam membangun, atau kebiasaan memusyawarahkan setiap kebijak yang akan diambil yang berhubungan dengan kepentingan dan hajat hidup orang banyak, berdasarkan pendapat tersebut *Huyula* merupakan bentuk musyawarah dalam hal merumuskan kebijak yang akan menjadi dasar dalam pelaksanaan pembangunan demi kepentingan bersama, hal yang sama dikemukakan oleh Daulima, dia mengatakan bahwa *Huyula* adalah melakukan suatu pekerjaan bersama oleh sekelompok orang atau anggota masyarakat dalam arti saling membantu dan timbale balik (Daulima, 2004).

Huyula bagi masyarakat Gorontalo, penerapannya dapat dilihat dalam beberapa jenis, yaitu;

1. *Ambu*, merupakan kegiatan tolong menolong untuk kepentingan bersama atau lebih dikenal dengan istilah kerja bakti, misalnya pembuatan jembatan dan sebagainya, selain itu *ambu* merupakan salah satu cara yang digunakan oleh masyarakat untuk menyelesaikan permasalahan di masyarakat seperti perkelahian antar warga
2. *Hileiya,* adalah merupakan kegiatan tolong menolong secara spontan yang dianggap kewajiban sebagai anggota masyarakat, misalnya pertolongan yang diberikan pada keluarga yang mengalami kedukaan dan musibah lainnya, termasuk memberikan bantuan keuangan dalam rangka meringankan beban keluarga yang mengalami musibah tersebut.
3. *Ti'ayo,* adalah kegiatan tolong menolong antar sekelompok orang untuk mengerjakan pekerjaan seseorang, contohnya megerjakan pekerjaan pertanian, membangun rumah, membangun *bantayo* (tenda) untuk pesta perkawinan.

D. IMPLEMENTASI PRAKTEK BAITUL MAAL WA TAMWIL (BMT) PADA TRADISI HUYULA

Budaya *Huyula* merupakan budaya kerjasama atau tolong menolong, selain itu *Huyula* merupakan bentuk kesadaran masyarakat untuk bergotong royong atau bekerjasama demi kepentingan umum, hal tersebut sejalan dengan pembangunan karakter bangsa yang berbasis budaya local yang dilakukan melalui pendekatan non formal atau informal. *Huyula* adalah pernyataan kebersamaan dalam membangun masyarakat dengan jiwa tolong menolong dan bahkan lebih luas lagi *Huyula* merupakan tataran semangat kebersamaan masyarakat untuk membangun kepentingan umum termasuk membangun ekonomi masyarakat.

Di Indonesia merupakan Negara satu-satunya yang memiliki lembaga keuangan mikro syariah yang di sebut Baitul Maal Wa Tamwil (BMT), temasuk dalam hali ini berlaku di Gorontalo, namun hal yang menarik untuk di kaji lebih jauh adalah adanya praktek budaya yang dilakukan oleh masyarakat Gorontalo yang sangat kental sampai sekarang pembelakuannya yangni budaya *Huyula,* budaya/ tradisi ini sangat relevan jika dipadukan dengan praktek-praktek yang ada pada Baitul Maal Wa Tamwil (BMT). Sebagai Lembaga Keuangan Mikro Syariah, BMT mempunyai dua sisi kelembagaan yang berbeda, tidak hanya berorientasi pada pengelolaan yang profit tetapi juga mempunyai peran sosial sehingga BMT pada satu sisi menjadikan dirinya dikelola secara professional mengikuti prinsip bisnis, disisi lain tetap membawa misi sosial pada masyarakat (misi *huyula)*, keberadaan BMT ditengah-tengah masyarakat sangatlah dibutuhkan untuk mengangkat derajat para pengusaha kecil/mikro yang tidak terjangkau oleh lembaga perbankan dalam layanan permodalan.

BMT merupakan singkatan dari Baitul Maal wa Tamwil atau dapat ditulis dengan Baitul Maal wa Baitul Tamwil. Secara harfiah Baitul Maal berarti rumah dana dan baitul tamwil berarti rumah usaha. Dari pengertian tersebut memiliki makna yang berbeda dan dampak yang berbeda pula. Baitul Maal merupakan lembaga sosial yang berdampak pada tidak adanya profit atau keuntungan duniawi atau material didalamnya, sedangkan baitul tamwil merupakan lembaga bisnis yang pengelolaannya harus berjalan

dengan prinsip bisnis yakni efektif dan efesien. Dari uraian tersebut dapat diartikan secara menyeluruh bahwa Baitul Maal wa Tamwil (BMT) merupakan organisasi bisnis yang juga berperan sebagai control social (*huyula)*. Sebagai lembaga sosial, Baitul Maal memiliki kesamaan fungsi dan perannya dengan Lembaga Amil Zakat (LAZ) atau Badan Amil Zakat milik pemerintah, oleh karenanya Baitul Maal ini harus didorong untuk mampu berperan secara profesional menjadi LAZ yang mapan. Fungsi tersebut meliputi pengumpulan zakat, infak, sedekah, wakaf dan dana-dana sosial lainnya serta upaya penyalurannya kepada golongan yang paling berhak menurut ketentuaan asnabiah. Sebagaimana dalam QS. At Taubah 60 ; *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Baitul Maal wa Tamwil (BMT) merupakan lembaga bisnis yang memfokuskan usahanya pada sektor keuangan, yakni simpan-pinjam dengan pola syari'ah. Pengelolaan ini hampir mirip dengan usaha perbankan yaitu menghimpaun dana dari anggota masyarakat (kegiatan Funding) dan menyalurkannya kepada sektor ekonomi yang halal dan menguntungkan (kegiatan Financing). Namun Baitul Maal wa Tamwil (BMT) tidak sama dengan Bank, perbedaannya terutama pada Bank Konvensional baik penghimpunan dana (Tabungan & Deposito/funding) dan penyaluran dana (Pembiayaan/finnancing) oleh Baitul Maal wa Tamwil (BMT) menggunakan pola yang syariah yakni dengan prinsip Bagi Hasil dan prinsip Jual Beli. Kemudian dalam dunia perbankan usaha yang dikelola hanya dibidang jasa keuangan saja (simpan-pinjam) sedangkan pada BMT dapat melakukan difersikasi pada usaha lainnya selain dibidang keuangan, karena BMT bukan Bank tetapi lembaga keuangan non Bank, maka tidak tunduk pada aturan perbankan.

Dari perspektif hukum di Indonesia, sampai saat ini BMT menggunakan badan hukum yang paling memungkinkan adalah dalam bentuk Koperasi baik serba usaha (KSU) atau simpan-pinjam Syariah

(KSPS). Dari wacana para praktisi BMT dan keuangan Syariah sangat mungkin dibentuk perundangan tersendiri bagi BMT, mengingat operasional BMT tidak sama persis dengan koperasi, semisal LKM (Lembaga Keuangan Mikro) Syariah atau lainnya.

Pada awal tahun 2015 di seluruh Indonesia telah berdiri lebih dari 3.362 Koperasi Jasa Keuangan Syariah termasuk BMT yang tersebar di penjuru negeri ini. Dengan demikian, secara ekonomi lembaga Baitul Maal wa Tamwil (BMT) akan sangat membantu pertumbuhan ekonomi masyarakat. Sebagai contoh, apabila 3.362 Baitul Maal wa Tamwil (BMT) melayani, minimal 1000 orang nasabah, maka sebanyak 3.362.000 penduduk Indonesia dapat dijangkau atau dilayani. Dengan kata lain, dari sisi kuantitas lembaga Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah banyak. Lembaga ini telah menjadi keuangan rakyat, karena keberadaannya yang dekat dengan rakyat. Sebab lembaga ini, tumbuh dan berkembang dari rakyat bawah (*grass root*). Akan tetapi, jika dilihat dari sisi kualitasnya, maka masih banyak Baitul Maal wa Tamwil (BMT) yang memiliki kinerja (keuangan, sumber daya manusia, maupun aspek kelembagaan lainnya) yang kurang baik. Jika keadaan ini dibiarkan, maka akan menjadi ancaman berat bagi lembaga tersebut, termasuk di Gorontalo.

Tentunya untuk mengoptimalkan operasional Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dibutuhkan tenaga SDM yang bekerja sesuai dengan konsep dasar yang dimiliki oleh BMT. Bagi karyawannya bekerja di Baitul Maal wa Tamwil (BMT) tidak hanya akan mendapatkan keuntungan secara duniawi tetapi juga sebagai ibadah dan dakwah dalam melaksanakan syariat ekonomi Islam. Terlebih Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah lembaga bisnis dan sosial yang banyak membantu masyarakat sehingga disini tidak hanya dibutuhkan pekerja yang profesional tetapi juga bekerja secara ikhlas, memiliki kejujuran, rasa keadilan ,moralitas dan keagamaan yang baik, sehingga hasil dari kerja tersebut memberikan manfaat bagi orang banyak, karena sebaik-baiknya manusia adalah yang memberi manfaat disekelilingnya.

Beberapa karakter yang dimiliki oleh Baitul Maal wa Tamwil (BMT) menjadikannya sebagai lembaga keuangan mikro yang ideal untuk pemberdayaan usaha mikro sekaligus membantu perluasan lapangan kerja

bagi masyarakat ekonomi kecil dan menengah. Karakter-karakter tersebut antara lain sebagai berikut :

1. Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dalam menyalurkan dana (Pembiayaan) bersifat luwes tidak mesti bankable, dengan demikian penyaluran dana dapat menyentuh para pengusah mikro yang tidak terlayani akses permodalan oleh perbankan. Keluwesan disini tetap memperhatikan kelayakan dan kesehatan kredit yang diberikan menurut parameter Baitul Maal wa Tamwil (BMT), karena banyak pengusaha mikro yang sebenarnya layak mendapatkan bantuan kredit tetapi tidak bisa terlayani oleh perbankan disebabkan berbenturan dengan aturan-aturan yang mengikat dalam dunia perbankan,misalnya kelayakan jaminan kredit, memiliki ijin usaha dan persyaratan-persyaratan lainnya yang harus dipenuhi. Disinilah peran Baitul Maal wa Tamwil (BMT) agar para pengusaha mikro tersebut tetap mendapatkan akses permodalan, jangan sampai karena tidak mendapatkan kredit di Bank mereka terjebak oleh pinjaman-pinjaman yang diberikan para Rentenir dengan biaya bunga yang sangat tinggi. Sehingga Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dapat menjadi jembatan penyelamat antara dunia perbankan dan para rentenir yang bunga pinjamannya sangat mencekik para pengusaha mikro.
2. Ciri yang paling melekat pada Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah pelayanan jemput bola, para dai/marketing BMT terjun langsung kelapangan menjemput calon nasabah baik nasabah penabung maupun nasabah pembiayaan. Kebanyakan BMT-BMT di Indonesia memiliki kantor yang terletak di pasar-pasar induk dengan demikian lebih mudah pemasarannya dalam menjemput bola para pedagang kecil yang berjualan di pasar. Proses jemput bola ini akan berdampak baik bagi Baitul Maal wa Tamwil (BMT), yakni akan cenderung memiliki para nasabah yang sehat dari sisi pembiayaan (kredit), karena dengan menjemput bola tersebut para dai/marketing Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dapat melihat langsung kondisi usaha si pedagang, layak atau tidaknya calon nasabah tersebut mendapatkan kredit pembiayaan dari Baitul Maal

wa Tamwil (BMT), tentunya juga dilakukan analisis kelayakan kredit yang lebih mendalam berkaitan dengan usaha yang dibiayai.

3. Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah Lembaga keuangan yang menerapkan Pola Syariah. Berbeda dengan lembaga keuangan atau perbankan dengan sistem konvensional yang berbasis bunga. Pembiayaan atau penyaluran dana oleh BMT kepada nasabah menggunakan akad Bagi hasil(mudharabah) dan atau Jual Beli (murabahah), sehingga transaksi ini tidak akan mendhalimi kedua belah pihak baik Baitul Maal wa Tamwil (BMT) maupun nasabah debitur. Akad bagi hasil akan sama-sama memberikan keuntungan kedua belah pihak karena transaksi ini merupakan transaksi mitra atau kerjasama, bagi hasil yang diberikan tidak tetap tetapi berfluktuatif bisa lebih besar atau lebih kecil berdasarkan penghasilan yang diperoleh nasabah. Sedangkan akad jual beli akan memberikan keamanan bagi kedua belah pihak walaupun suku bunga naik atau turun tidak akan mempengaruhi nilai pembiayaan, karena nilai pembiayaan ditentukan berdasarkan harga beli dan harga jual yang telah disepakati. Nasabah juga tidak dibebankan denda dan finalti bunga yang berganda, sehingga nasabah lebih mudah dan tenang dalam membayar kewajibannya.
4. Walaupun Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah lembaga keuangan syariah yang mengikuti prinsip-prinsip Ekonomi Islam, namun dalam transaksinya tidak hanya melayani khusus umat Islam saja tetapi juga dapat dilakukan kepada siapa pun termasuk dengan orang-orang non muslim. Karena dalam Ekonomi Islam muamalah itu membawa misi Rahmatan lil'Alamin, bahwa membantu dan memberikan atas dasar kasih sayang itu dilakukan kepada seluruh umat manusia bukan hanya umat Islam.
5. Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah lembaga keuangan non Bank, bidang usahanya tidak hanya pada jasa keuangan tetapi juga dapat mengembangkan bidang usaha lainnya, seperti misalnya Toko Waserda, Agen Travel, Toko Baju Muslim dan usaha-usaha lainnya yang dianggap memberikan keuntungan secara halal.

6. Seperti yang telah dikemukakan diatas Baitul Maal wa Tamwil (BMT) didalamnya mempunyai dua kelembagaan yang berbeda yaitu Bidang Tamwil untuk orientasi profit ekonomi produktif dan bidang Maal untuk orientasi sosial. Dengan memiliki bidang Maal yang sumber dananya berasal dari zakat, infak dan sedekah dapat digunakan BMT untuk menciptakan entrepreneur-entrepreneur baru berasal dari masyarakat yang tidak mampu (tidak memiliki modal dan agunan untuk pinjaman modal). Karena dana maal dapat diproduktifkan kepada mereka sebagai pinjaman modal usaha yang tidak membebankan biaya bunga atau bagi hasil , tanpa harus memiliki agunan untuk usaha yang dibangun . Sehingga ketika mereka telah berhasil mengelola usahanya dan telah memiliki asset yang dapat digunakan sebagai jaminan, status orang-orang ini telah terangkat dari orang-orang yang tidak mampu, tidak punya penghasilan menjadi pengusaha mikro yang berkecukupan, minimal mereka mempunyai penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dana Maal ini terus digulirkan dan digulirkan kepada yang lain, maka semakin banyak yang terbantu semakin banyak juga mengurangi jumlah penganguran dan masyarakat miskin.

Dari keenam karakter di atas tidaklah naif dikatakan, bahwa Baitul Maal wa Tamwil (BMT) adalah dapat dikatakan sebagai lembaga pengelola/penyalur keuangan sekaligus dapat berperan sebagai misi social, khususnya di Gorontalo misi sosial tersebut terdapat dalam budaya yang mengakar pada masyarakat Gorontalo yakni budaya *Huyula* yang sarat akan makna keagamaan yang terkandung di dalamnya, dan juga biasa dikatakan sebagai Pahlawan Ekonomi Rakyat, karena geraknya untuk rakyat khususnya masyarakat ekonomi kecil dan menengah dimana jumlahnya sangat dominan di negeri ini termasuk di Gorontalo.

Karena karakternya Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dapat menjadi lembaga altenatif untuk program pengentasan kemiskinan dan menjadi pilihan sebagai Lembaga Keuangan Mikro Syariah yang Ideal, untuk itu kehadirannya perlu mendapat sambutan dan dukungan dari pihak

manapun, Pemerintah, Lembaga-lembaga yang memberikan Permodalan pada keuangan mikro, kalangan Investor, para Ulama, dan masyarakat umumnya, terutama di Gorontalo pengembangan Baitul Maal wa Tamwil (BMT) sangat prospektif karena didukung oleh mayoritas pendudukanya Muslim termasuk adanya nilai-nilai budaya yang masing di junjung tinggi oleh masyarakat Gorontalo yakni budaya *Huyula* yang merupakan budaya tolong menolong yang seiring dengan misi ukhrowi Baitul Maal wa Tamwil (BMT) yakni misi Ta'awun.

E. KESIMPULAN

Berdasarkan tulisan yang telah di jelaskan oleh penulis maka kesimpulan yang dapat di ambil adalah sebagai berikut: (1) Simbolistik Adat Bersendikan Syara dan Syara Bersendikan Kitabullah bagi masyarakat Gorontalo merupakan bentuk nyata dari "university cultur responsibility (UCR)". Mestinya, pendidik, tenaga kependidikan dan masyarakat secara umum turut menjadi penggiat dan melakoni pewarisan nilai-nilai ABS-SBK dalam aktivitasnya di lingkungan masyarakat. Mengelaborasi nilai-nilai "ABS-SBK" menjadi seksi untuk dipublikasikan karena pertama, menjadi filosofi hidup masyarakat Gorontalo, komunitas Hulondhalo terkenal di seanteroa Nusantara sebagai entitas yang "distingtif". yakni memiliki karakternya yang khas yakni pelestarian dan pengamalan kaidah Islam yang di pandang sangat kuat baik di masa lampau maupun kontemporer, ketiga pada saat yang sama masyarakat Gorontalo juga cenderung cair, karena komunitasnya yang relative terbuka, eksvolutif (2) Budaya *Huyula* merupakan bentuk musyawarah dalam hal merumuskan kebijak yang akan menjadi dasar dalam pelaksanaan pembangunan demi kepentingan bersama, Budaya *Huyula* terbagi menjadi tiga bagian yakni *Ambu*, ***Hileiya,*** *dan T*i'ayo namun ketika dikaitkan dengan praktek yang ada pada Baitul Maal wa Tamwil (BMT) maka praktek tersebut terakomodir oleh budaya *Hileiya*, (3) Baitul Maal wa Tamwil (BMT) dapat dikatakan sebagai lembaga pengelola/penyalur keuangan sekaligus dapat berperan sebagai misi sosial, khususnya di Gorontalo misi social tersebut terdapat dalam budaya yang mengakar pada masyarakat Gorontalo yakni budaya *Huyula* yang sarat akan makna

keagamaan yang terkandung di dalamnya, dan juga biasa dikatakan sebagai Pahlawan Ekonomi Rakyat,

REFERENSI

Antonio, M Syafi'i. (2001). *Bank Syariah Dari Teori ke Praktek.* Jakarta: Gema Insani.

At-tariqi,Abdullah Husain. (2004). *Akonomi Islam, Prinsi, Dasar dan Tujuan.* Yogyakarta: Magistra Insania Press.

Daulima, F (2004). *Aspek-aspek Budaya Masyarakat Gorontalo, Banthayo Pobo'ide Limboto,* (Penerbit Fitrah)

Gozali, Ahmad. (2005). *Serba-Serbi Kredit Syariah.* Jakarta: PT. Elex Media Komputindo.

Harahap, Sofyan S., Wiroso, dan Muhammad Yusuf. (2005). *Akuntansi Perbankan Syariah*. Jakarta: LPFE Usakti.

Hendry, Arrison. (1999). *Perbankan Syariah.* Jakarta: Muamalat Institute.

Hakam, A.K. (2007). *Bunga Rampai Pendidikan Nilai.* Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia)

Huda, Nurul. (2013). *Lembaga Keuangan Islam,* (Jakarta: kencana prenada media group,).

Ilmi, Makhalul. (2002). *Teori dan Praktek Lembaga Mikro Keuangan Syariah*. Yogyakarta: UII Press.

Irmayanto, Juli. (1998). *Bank dan Lembaga Keuangan Lainnya.* Jakarta: Media Ekonomi Universitas Trisakti.

Irwanto. (2002). *Psikologi Umum.* Jakarta: PT. Prenhallindo.

Kuntowijoyo. (2006). *Budaya dan Masyarakat (Edisi Paripurna).* Yogyakarta: Tiara Wacana

Kirom, Cihwanul. (2015). *Strategi Bauran Pemasaran pada Unit Gabungan Terpadu Baitul Maal Wa Tamwil (BMT) Sidogiri,* Tesis Program Pasca Sarjana,

Krethner, Robert & Angelo Kinicki. 2005. *Perilaku Organisasi.* Jakarta: Salemba Empat.

Muhammad. (2005). *Manajemen Pembiayaan Bank Syariah.* Yogyakarta: UPP AMP YKPN.

Muhammad. (2008). *Bank Syariah; Analisis Kekuatan*, Peluang, Kelemahan dan Ancaman. Yogyakarta: PT Ekonosia)

Paeni Mukhlis. (2009). *Sejarah Kebudayaan Indonesia: Sistem Sosia.* Jakarta: Rajawali Press.

_____. (1979). *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Sulawesi Utara.* Jakarta: Balai Pustaka.

Ridwan, Muhammad. (2002). *Manajemen Baitul Maal Wa Tamwil (BMT).*

Yogyakarta: UII Press.

Sudarsono, Heri. (2005). *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah.* Yogyakarta: Ekonosia.

Sumitro, Warkum. (1996). *Azas-Azas Perbankan Islam dan Lembaga-Lembaga Terkait.* Jakarta: PT. Grafindo Persada.

Swastha, Basu. (2001). *Azas-Azas Marketing*. Yogyakarta: Liberty.

Tangkilisan,Hessel Nogi S. (2003). *Manajemen Moderen Sektor Publik,* (Yogyakarta: Balaiurang dan CO).

Wiroso. (2005). *Penghimpunan Dana dan Distribusi Hasil Usaha Syariah.* Jakarta: PT.Grasindo

Yusuf, Sri Dewi. (2014) *Peran Strategi Baitul Maal Wa Tamwil (BMT) dalam Peningkatan Ekonomi Rakyat,* Volume 10 nomor 1.

SINERGITAS TEORI *RESTORATIVE JUSTICE* DENGAN NILAI BUDAYA *HUYULA* DAN *POHALA'A* DALAM PENYELESAIAN KASUS KENAKALAN REMAJA DI GORONTALO

Rizal Darwis
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai Gorontalo
rizaldarwis@iaingorontalo.ac.id

A. PENDAHULUAN

Adat dalam perjalanan pemberlakuannya di Indonesia mengalami perjalanan yang cukup panjang antara benturan hukum Islam dan hukum kolonial, di mana dalam konteks sejarah Indonesia, sejak zaman kolonial sebenarnya sudah ada upaya-upaya kodifikasi seperti munculnya *compendium-compendium* sebagai rujukan aplikasi hukum Islam (Ali, 1990). Pada masa Orde Lama, seperti Undang-Undang Pokok Agraria Tahun 1960, pada masa Orde Baru, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan lain sebagainya.

Sebelum lahirnya beberapa perundangan di atas, masyarakat Indonesia dalam realitasnya di beberapa daerah bahwa hukum Islam sejak kedatangannya ke Nusantara merupakan hukum yang hidup (*living law*) di masyarakat, tidak hanya pada tataran simbol melainkan juga pada tataran praktis. Hal tersebut bukan semata-mata sebuah tanda bahwa mayoritas penduduk di Indonesia adalah Islam, tetapi sudah menjadi tradisi (adat) yang terkadang dianggap sakral (Salmadanis dan Samad, 2003).

Hal itu pula berlaku pada hukum pidana di Indonesia dengan tidak menafikan adanya *local wisdom* (kearifan lokal) yang terimplementasi dari adat budaya pada daerah-daerah yang masih memegang prinsip-prinsip adat budayanya dalam menyelesaikan kasus-kasus pidana. Kearifan lokal itu mengandung kebaikan bagi kehidupan mereka, sehingga prinsip ini mentradisi dan melekat kuat pada kehidupan masyarakat di Indonesia.

Meskipun ada perbedaan karakter dan intensitas hubungan sosial budayanya, tapi dalam jangka yang lama mereka terikat dalam persamaan visi dalam menciptakan kehidupan yang bermartabat dan sejahtera bersama. Dalam bingkai kearifan lokal ini, antar individu, antar kelompok masyarakat saling melengkapi, bersatu dan berinteraksi dengan memelihara nilai dan norma sosial yang berlaku, tak terkecuali daerah Gorontalo.

Gorontalo sebagai salah satu daerah yang banyak memiliki kearifan lokal dengan sejarah lahirnya pemerintahan yang besar dalam satu ikatan kekeluargaan yang disebut *Pohala'a.* Daerah Gorontalo ada lima *Pohala'a*, yaitu *Pohala'a* Gorontalo, *Pohala'a* Limboto, *Pohala'a* Suwawa, *Pohala'a* Boalemo, dan *Pohala'a* Atinggola. Dengan hukum adat itu, Gorontalo termasuk 19 wilayah adat di Indonesia. Antara agama dengan adat di Gorontalo menyatu dengan istilah "Adat bersendikan Syara' dan Syara' bersendikan Kitabullah." *Pohala'a* Gorontalo merupakan *pohala'a* yang paling menonjol di antara kelima *Pohala'a* tersebut. Itulah sebabnya Gorontalo lebih banyak dikenal sebagai daerah adat (Ishak, et.al, 2015).

Terlepas dari itu, perkembangan Gorontalo yang telah mengalami perkembangan dari berbagai aspek, baik dari segi hukum, sosial, politik, agama dan lain sebagainya. Khusus dalam bidang hukum, persoalan yang cukup *urgent* yang terjadi adalah masalah remaja. Hurlock (1999) menjelaskan bahwa masa remaja merupakan masa transisi, remaja merasakan keraguan akan peran yang harus dilakukan. Status remaja yang tidak jelas ini juga menguntungkan karena status tersebut memberi waktu kepada mereka untuk mencoba gaya hidup yang berbeda dan menentukan pola perilaku, nilai dan sifat yang sesuai bagi dirinya yang bisa membawa tindak pidana kenakalan remaja.

Dalam pertimbangan UU No. 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak (UU SPPA), seorang anak berhak mendapatkan perlindungan khusus. Perlindungan anak adalah melindungi manusia dan membangun manusia seutuh mungkin dan hal tersebut tercermin pada hakekat pembangunan nasional. Mengabaikan masalah perlindungan anak berarti tidak akan memantapkan pembangunan nasional, dan akan

menimbulkan berbagai permasalahan sosial yang dapat mengganggu penegakan hukum, ketertiban, keamanan dan pembangunan nasional (Atmasasmita, 1997).

Untuk mengatasi persoalan kenakalan remaja, salah satunya dengan sistem *restorative justice*. *Restorative justice is an approach to problem solving that, in its various forms, involves the victim, the offender, their social networks, justice agencies and the community*." (United Nation, 2006) (artinya, *restorative justice,* yaitu suatu pendekatan dalam memecahkan masalah pidana yang melibatkan korban, pelaku, serta elemen-elemen masyarakat demi terciptanya suatu keadilan).

Terhadap kasus tindak pidana yang dilakukan oleh anak, maka *restorative justice system* setidaknya bertujuan untuk memperbaiki/memulihkan (*to restore*) perbuatan kriminal yang dilakukan anak dengan tindakan yang bermanfaat bagi anak, korban dan lingkungannya yang melibatkan mereka secara langsung (reintegrasi dan rehabilitasi) dalam penyelesaian masalah, yang berbeda dengan cara penanganan orang dewasa, dan akan bermuara pada tujuan dari pidana itu sendiri yang bertitik tolak kepada perlindungan masyarakat dan perlindungan atau pembinaan individu pelaku tindak pidana (Arief, 2008). Dalam artian *restorative justuce system* adalah metode yang digunakan dengan metode musyawarah dan kekeluargaan dalam menyelesaikan permasalahan dengan melibatkan korban, pelaku dan elemen masyarakat.

Kaitannya dengan sistem hukum nasional di atas, ternyata dalam tradisi atau budaya di daerah Gorontalo memiliki kearifan lokal (*local wisdom*) yang konsep dan penerapannya mirip dengan *restorative justice.* Budaya tersebut dikenal dengan istilah *huyula* dan *pohala'a*. Yunus (2013) dalam penelitiannya mengemukakan bahwa salah satu sarana untuk membangun karakter bangsa dengan cara mentransformasi nilai-nilai budaya lokal, yaitu budaya gotong royong (*huyula)* yang dulu dikenal oleh masyarakat Gorontalo sebagai sarana untuk bekerjasama dalam menyelesaikan suatu pekerjaan demi kepentingan umum. Budaya *huyula* didalamnya dikenal istilah *ambu*, yaitu kegiatan tolong menolong untuk kepentingan bersama, misalnya pembuatan jalan desa, tanggul desa dan jembatan. Selain itu, *ambu* juga digunakan untuk menyelesaikan

permasalahan di masyarakat, seperti tawuran antara kelompok pemuda. Nilai-nilai yang terkandung di dalam *ambu* ini adalah kerjasama, kebersamaan, tanggungjawab, musyawarah, persatuan dan peduli.

Selain budaya *huyula*, Niode (2014) mengemukakan pula bahwa budaya *pohala'a* yang dibangun pada masyarakat Gorontalo berdasarkan filosofi dan nilai-nilai budaya lokal, yaitu persaudaraan. Persaudaraan ini menjadi tekad dan semangat yang mengikat seluruh masyarakat Gorontalo di mana pun mereka berada dalam sebuah ikatan yang disebut *limo lo pohala'a* (lima bersaudara dalam lokus bumi dan akar kebudayaan yang sama).

Keanekaragaman budaya tersebut merupakan potensi sosial yang dapat membentuk karakter dan citra budaya tersendiri daerah Gorontalo, serta merupakan bagian penting bagi pembentukan citra dan identitas budayanya. Budaya *huyula* dan *pohala'a* adalah sebuah refleksi terhadap aturan budaya yang menjadi suatu hukum adat yang digunakan dalam penegakan hukum di Indonesia, khususnya dalam penyelesaian kasus-kasus kenakalan remaja.

Rezim sosiologis yang mendasari kerja dalam sistem peradilan pidana menjadikan segala perkembangan dan segala pemikiran dalam masyarakat dapat diserap dalam proses suatu perkara pidana. Meskipun dalam kerangka normatif banyak dipertanyakan namun dalam kenyataannya terdapat pula praktek-praktek penyelesaian perkara pidana di luar sistem peradilan pidana utamanya oleh lembaga pengadilan adat sebagaimana budaya *huyula* dan budaya *pohala'a* di dalam menyelesaikan kasus-kasus kenakalan remaja di daerah Gorontalo pada khususnya.

Segala perkembangan yang ada, sudut pandang lain dapat digunakan untuk melihat keberadaan peradilan adat sebagai kebutuhan bagi sistem kekuasaan peradilan formal dalam rangka membantu mengatasi problema kelebihan beban (*over loaded*) yang dihadapi pengadilan resmi (negara). Banyak kasus perdata dan perkara pidana ringan, pidana anak atau delik aduan akan lebih efektif dan efisien diselesaikan oleh peradilan informal (peradilan adat) dengan memberikan *restorative justice*. Penyelesaian kasus melalui peradilan adat yang berbasiskan kearifan lokal dan didasarkan pada musyawarah bisa lebih

menjanjikan akan terwujudnya *restorative justice* tersebut, sehingga penegakan hukum yang berbasis kearifan lokal pada daerah masing-masing di wilayah Indonesia dapat terwujud, khususnya di wilayah Gorontalo.

B. EKSISTENSI HUKUM DALAM PENANGANAN KASUS KENAKALAN REMAJA

Hukum secara teori berfungsi untuk menciptakan keadilan, keamanan dan ketenteraman hidup dalam masyarakat. Hal ini sejalan dengan peran hukum sebagai *social control* yang menjadi bagian dari sistem yang mengintegrasikan individu ke dalam masyarakat; dan sebagai *social engineering (a tool of social engineering*) yang merupakan sarana penegakan masyarakat yang ditujukan untuk mengubah perilaku warga masyarakat sesuai dengan tujuan yang ditentukan (Lubis, 1987).

Friedman (1977) mengemukakan bahwa fungsi hukum tersebut juga sangat ditentukan oleh tiga faktor, yaitu: struktur hukum, substansi hukum, dan kultur hukum. Struktur hukum adalah pihak yang bertanggungjawab terhadap pelaksanaan aturan hukum dalam masyarakat (aparat penegak hukum). Substansi hukum adalah norma hukum. Sedangkan kultur hukum adalah bagaimana hukum itu dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat.

Tindakan pidana yang dilakukan oleh remaja diatur dalam berbagai perundang-undangan nasional, seperti KUHP; UU No. 23 Tahun 2003 tentang Perlindungan Anak; UU No. 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Aparat penegak hukum menjadi struktur hukum, dan kesadaran masyarakat dalam memberikan menyikapi perilaku remaja sebagai kuktur hukum. Bentuk ini juga berlaku dalam sistem hukum adat pada berbagai daerah di Indonesia.

Pembangunan hukum yang berbasiskan kebudayaan sebenarnya telah diawali sejak zaman kolonial Belanda. Pada tahun 1925, C. van Vollenhoven melakukan penelitian untuk memetakan persebaran hukum adat di Indonesia. Penelitian tersebut berhasil melakukan analisis terhadap ciri-ciri khusus atas hukum adat yang terdapat pada masyarakat-masyarakat di daerah-daerah lingkungan hukum adat dan menghasilkan 19

lingkungan hukum adat di Indonesia. Berkat perjuangannya, hukum-hukum negara yang diterapkan (oleh badan-badan yudisial pemerintah kolonial) menjadi tidak banyak menyimpang dari hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat (Wignjosoebroto, 2002).

Apabila ditelusuri lebih lanjut, hukum adat dalam prakteknya adalah berisi kearifan-kearian lokal yang saat ini sedang mengemuka karena kapasitasnya telah terbukti bermanfaat sebagai pendekatan dalam berbagai aspek kehidupan. Secara yuridis formal kearifan lokal telah diperkenalkan dalam Pasal 1 ayat (30) UU No. 32 Tahun 2009 yang menyatakan bahwa kearifan lokal adalah nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat untuk antara lain melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari. Dalam undang-undang tersebut juga diperkenalkan asas kearifan lokal dalam pengelolaan lingkungan di Indonesia, yaitu bahwa dalam upaya perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup harus memerhatikan nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat. Lingkungan hidup ini adalah lingkungan masyarakat adat di Indonesia.

Menyangkut kenakalan remaja dalam studi masalah sosial dapat dikategorikan ke dalam perilaku menyimpang. Dalam perspektif perilaku menyimpang masalah sosial terjadi karena terdapat penyimpangan perilaku dari berbagai aturan-aturan sosial ataupun dari nilai dan norma sosial yang berlaku. Perilaku menyimpang dapat dianggap sebagai sumber masalah karena dapat membahayakan tegaknya sistem sosial. Penggunaan konsep perilaku menyimpang secara tersirat mengandung makna bahwa ada jalur baku yang harus ditempuh, sehingga dalam mengatasi tidak serta merta melakukan jalur hukum formal (melalui peradilan pidana) ketika melakukan tindak pidana kenakalan remaja.

Sistem peradilan pidana khusus bagi anak tentunya memiliki tujuan khusus bagi kepentingan masa depan anak dan masyarakat yang di dalamnya terkandung prinsip-prinsip *restorative justice*, definisi *restorative justice* itu sendiri tidak seragam, sebab banyak variasi model dan bentuk yang berkembang dalam penerapannya. Oleh karena itu, banyak terminologi yang digunakan untuk menggambarkan konsep *restorative justice*, seperti *communitarian justice* (keadilan komunitarian),

positive justice (keadilan positif), *relational justice* (keadilan relasional), *reparative justice* (keadilan reparatif), dan *community justice* (keadilan masyarakat) (Zulfa, 2010).

Konsep *restorative justice* merupakan sebuah langkah dalam penyelesaian suatu kasus yang memberikan nuansa perlindungan, baik pada diri korban maupun pelaku tanpa harus melalui mekanisme peradilan. Dalam artian adanya saling musyawarah dan perdamaian antara kedua belah pihak. Hal ini juga bisa tergambar dari nilai-nilai kearifan lokal yang dimiliki oleh suatu daerah dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum.

C. PENERAPAN *RESTORATIVE JUSTICE*, BUDAYA *HUYULA* DAN *POHALA'A* DALAM PENYELESAIAN KASUS KENAKALAN REMAJA DI GORONTALO

Fakta menunjukkan bahwa semua tipe kejahatan remaja itu semakin laju mengikuti perkembangan industrialisasi dan urbanisasi. Di kota-kota industri dan kota besar yang cepat berkembang secara fisik, terjadi kasus kejahatan yang jauh lebih banyak daripada masyarakat di desa-desa. Kejahatan yang dilakukan oleh anak-anak muda remaja pada intinya merupakan produk dari kondisi masyarakatnya dengan segala pergolakan sosial yang ada didalamnya. Kejahatan anak-anak remaja ini disebut sebagai salah satu penyakit masyarakat atau penyakit sosial (Kartono, 2010).

Beberapa bentuk kenakalan remaja yang terjadi di Gorontalo antara lain: pergaulan bebas (seks bebas), bolos sekolah, perkelahian dan bentrokan, minum minuman keras dan narkoba. Sedangkan faktor penyebab terjadinya kenakalan remaja di Gorontalo, antara lain disebabkan faktor internal, seperti: krisis identitas, kontrol diri yang lemah; dan faktor eksternal, seperti keluarga dan perceraian orangtua, pendidikan yang salah, teman sebaya yang kurang baik, komunitas/lingkungan tempat tinggal yang kurang baik.

Penyelesaian kasus pidana dalam sebuah sistem dikenal istilah *restorative justice*, yaitu suatu proses semua pihak yang berhubungan dengan tindak pidana tertentu duduk bersama-sama untuk memecahkan

masalah dan memikirkan bagaimana mengatasi akibat pada masa yang akan datang. Proses ini pada dasarnya dilakukan melalui diskresi (kebijakan) dan diversi, yaitu pengalihan dari proses pengadilan pidana ke luar proses formal untuk diselesaikan secara musyawarah.

Penyelesaian melalui musyawarah sebetulnya bukan hal baru bagi Indonesia, bahkan hukum adat di Indonesia tidak membedakan penyelesaian perkara pidana dan perdata, semua perkara dapat diselesaikan secara musyawarah dengan tujuan untuk mendapatkan keseimbangan atau pemulihan keadaan. Dengan menggunakan metode *restorative*, hasil yang diharapkan ialah berkurangnya jumlah anak yang ditangkap, ditahan dan divonis penjara, menghapuskan stigma dan mengembalikan anak menjadi manusia normal, sehingga diharapkan dapat berguna di kemudian hari.

Adapun sebagai mediator dalam musyawarah dapat diambil dari tokoh masyarakat yang terpercaya dan jika kejadiannya di sekolah, dapat dilakukan oleh kepala sekolah atau guru. Syarat utama dari penyelesaian melalui musyawarah adalah adanya pengakuan dari pelaku serta adanya persetujuan dari pelaku beserta keluarganya dan korban untuk menyelesaikan perkara melalui musyawarah pemulihan, proses peradilan baru berjalan. Dalam proses peradilan harus berjalan proses yang dapat memulihkan, artinya perkara benar-benar ditangani oleh aparat penegak hukum yang mempunyaai niat, minat, dedikasi, memahami masalah anak dan telah mengikuti pelatihan *restorative justice* serta penahanan dilakukan sebagai pilihan terakhir dengan mengindahkan prinsip-prinsip dasar dan konvensi tentang hak-hak anak yang telah diadopsi ke dalam undang-undang perlindungan anak.

Model *restorative justice* juga berlandaskan dengan *due process* model bekerjanya sistem peradilan pidana, yang sangat menghormati hak hak hukum setiap tersangka seperti, hak untuk diduga dan diperlakukannnya sebagai orang yang tidak bersalah jika Pengadilan belum memvonisnya bersalah, hak untuk membela diri dan hak untuk mendapatkan hukuman yang proposional dengan pelanggaran yang telah dilakukan. Dalam kasus anak pelaku pelanggaran hukum, anak berhak mendapatkan pendampingan dari pengacaranya selama menjalani proses peradilan. Di samping itu adanya kepentingan korban yang juga tidak

boleh diabaikan, namun demikian tetap harus memperhatikan hak-hak asasi anak sebagai tersangka. Oleh karena itu, anak-anak ini sebisa mungkin harus dijauhkan dari tindakan penghukuman sebagaimana yang biasa dilakukan kepada penjahat dewasa.

Ada 5 macam pendekatan yang bisa digunakan dalam menangani pelaku pelanggaran hukum usia anak, yaitu: (1) pendekatan yang murni mengedepankan kesejahteraan anak; (2) pendekatan kesejahteraan dengan intervensi hukum; (3) pendekatan dengan menggunakan/berpatokan pada sistem peradilan pidana semata; (4) pendekatan edukatif dalam pemberian hukuman; dan (5) pndekatan penghukuman yang murni bersifat retributif.

Adanya kelima bentuk pendekatan tersebut, tidak terlepas dari pertentangan antara dua pendekatan dominan dalam menangani *juvenile delinquency* (kenakalan remaja), yaitu pendekatan kesejahteraan dengan pendekatan keadilan dan juga mencerminkan perubahan atau dinamika pemikiran masyarakat dalam memberikan respon terhadap pelaku pelanggaran usia anak. Jika pendekatan kesejahteraan merepresentasikan keinginan Pengadilan untuk mendiagnosa masalah utama yang melibatkan anak-anak sebagai pelaku pelanggaran dan memperlakukan anak tersebut, seperti mengobati anak, maka pendekatan keadilan merepresentasikan perhatian tradisional dari hukum yang bertujuan menghukum pelaku pelanggaran menurut derajat atau keseriusan atas akibat yang ditimbulkannya.

Restorative justice berbeda dengan peradilan pidana biasa dalam beberapa hal. *Pertama*, melihat tindakan kriminal secara komprehensif. Tidak saja mendefinisikan kejahatan sebagai pelanggaran hukum semata, namun memahami bahwa pelaku merugikan korban, masyarakat bahkan dirinya sendiri; *Kedua*, *restorative justice* melibatkan banyak pihak dalam merespon kejahatan, tidak hanya sebatas permasalahan pemerintahan dan pelaku kejahatan, melainkan permasalahan korban dan masyarakat; *Ketiga*, *restorative justice* mengukur kesuksesan dengan cara yang berbeda, tidak hanya dari seberapa besar hukuman yang dijatuhkan, namun juga mengukur seberapa besar kerugian yang dapat dipulihkan atau dicegah.

Mengingat prinsip dasar dalam menangani permasalahan anak adalah demi tercapainya kepentingan yang terbaik untuk anak, maka

pendekatan *restorative justice* adalah salah satu alternatif yang dipandang baik dalam mencapai kepentingan tersebut. *Restorative justice* merupakan usaha untuk mencari penyelesaian konflik secara damai di luar Pengadilan. Khusus untuk anak yang berkonflik dengan hukum, *restorative justice* penting untuk diterapkan karena faktor psikologi anak harus diperhatikan. Dalam prosesnya, *restorative justice* tersebut akan melibatkan korban dan keluarganya, pelaku dan keluarganya, wakil masyarakat, dan didukung oleh lembaga swadaya masyarakat. Para pihak secara bersama-sama melakukan musyawarah pemulihan dengan putusan sebisa mungkin tidak bersifat menghukum dan lebih mengedepankan solusi dengan memperhatikan kepentingan terbaik dari anak, korban, dan masyarakat.

Keadilan *restoratif* kepada anak pada prinsipnya berlandaskan pada pasal 28B ayat (2) UUD NRI 1945 hasil amandemen, di mana negara menjamin setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Pengaturan mengenai hak-hak anak tersebut kemudian diwujudkan dalam UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, UU No. 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak (UU SPPA).

Aparat hukum dalam UU SPPA wajib mengupayakan diversi dalam sistem peradilan pidana anak, yakni pengalihan penyelesaian perkara anak dari proses peradilan pidana ke proses di luar peradilan pidana. Anak yang berkonflik dengan hukum ditangani secara terlebih dahulu dan dilanjutkan dengan *restorative justice.* Diversi berarti tidak dilakukan melalui cara pidana, melainkan perdamaian dengan mempertemukan korban dan pelaku beserta keluarganya, serta pihak lain beserta penegak hukum. Para pihak ini kemudian secara bersama-sama mencari penyelesaian yang adil dengan menekankan pemulihan kembali pada keadaan semula, dan bukan pembalasan.

Proses diversi dilakukan melalui musyawarah dengan melibatkan anak dan orang tua/walinya, korban dan/atau orang tua/walinya, pembimbing kemasyarakatan, dan pekerja sosial profesional berdasarkan pendekatan keadilan *restoratif*. Selain itu juga, dalam hal diperlukan, musyawarah tersebut juga dapat melibatkan tenaga kesejahteraan sosial,

dan/atau masyarakat. Hal ini mengindikasikan bahwa harus ada keaktifan dari korban dan keluarganya dalam proses diversi, agar proses pemulihan keadaan dapat tercapai sesuai dengan keadilan *restoratif*.

UU SPPA pasal 11-13 menjelaskan bahwa bentuk-bentuk hasil kesepakatan diversi antara lain dapat berupa perdamaian dengan atau tanpa ganti kerugian, penyerahan kembali kepada orang tua/wali, keikutsertaan dalam pendidikan atau pelatihan di lembaga pendidikan atau LPKS paling lama 3 bulan, pelayanan masyarakat. Hasil kesepakatan tersebut dituangkan dalam bentuk kesepakatan diversi. Apabila proses diversi tidak menghasilkan kesepakatan atau kesepakatan diversi tidak dilaksanakan, maka proses peradilan pidana anak dilanjutkan untuk setiap tingkatannya.

Ada 4 kriteria kasus anak yang berkonflik dengan hukum dalam wilayah Kota Gorontalo yang dapat diselesaikan dengan model *restorative justice*: *Pertama*, kasus itu tidak mengorbankan kepentingan umum dan bukan pelanggaran lalu lintas; *Kedua*, anak itu baru pertama kali melakukan kenakalan dan bukan residivis; *Ketiga*, kasus itu bukan kasus yang mengakibatkan hilangnya nyawa manusia, luka berat, atau cacat seumur hidup; dan *Keempat*, kasus tersebut bukan merupakan kejahatan kesusilaan yang serius menyangkut kehormatan. Namun, apabila seorang anak yang dilaporkan dan ditangkap untuk tindak pidana ringan, misalnya karena mengutil/pencurian ringan, perkelahian ringan, tidak usahlah dipenjara, cukup panggil orangtuanya dan dinasihati. Penegak hukum seperti polisi, jaksa, dan hakim pun tidak perlu menjatuhkan hukuman. Untuk kasus itu seharusnya tidak apa-apa jika pihak penegak hukum melakukan diskresi (mengambil sikap sendiri).

Penerapan nilai *huyula* dan *pohala'a* dalam penyelesaian kasus kenakalan remaja di Gorontalo tidak terlepas dari hukum adat sebagai hukum masyarakat Indonesia yang semakin mendapat perhatian, terutama dalam rangka pembangunan hukum nasional, karena itu dalam pembangunan yang sedang dilaksanakan sekarang ini pembangunan bidang hukum adat tidak ketinggalan juga. Hukum adat yang merupakan salah satu sumber hukum akan dimasukan dalam pembentukan hukum nasional mendapat perhatian pula.

Permasalahan penerapan hukum adat dan fungsionalisasi lembaga peradilan adat dalam kenyataannya kerap dibenturkan dengan hukum formal. Kenyataan ini berangkat dari realitas sejarah di mana dekade kolonialisme menyebabkan hukum Eropa mendominasi bentuk dari sistem hukum di banyak negara di dunia (Dinnen, 2003). Rezim sosiologis yang mendasari kerja dalam sistem peradilan pidana menjadikan segala perkembangan dan segala pemikiran dalam masyarakat dapat diserap dalam proses suatu perkara pidana (Saleh, 1983).

Rezim ini melihat dalam paradigma yang berbeda dari rezim normatif. Hukum pidana disisikan sebagai upaya terakhir dalam penyelesaian suatu perkara pidana, sehingga *stelsel-stelsel* kemasyarakatan lain seharusnya digunakan dan diupayakan terlebih dahulu dari hukum pidana. Salah satu *stelsel* pemidanaan yang dimaksud dalam prakteknya terkait dengan sistem hukum tradisional yang banyak hidup dalam masyarakat asli. Meskipun dalam kerangka normatif banyak dipertanyakan, namun dalam kenyataannya terdapat pula praktek penyelesaian perkara pidana di luar sistem peradilan pidana utamanya oleh lembaga pengadilan adat. Hal ini memperoleh dukungan dari Perserikatan Bangsa-Bangsa dalam *Declaration on the Rights of Indigenous People* (Deklarasi Perserikatan Bangsa-Bangsa tentang Hak-hak Masyarakat Asli) yang disahkan pada tanggal 7 September 2007, yang tertuang pada pasal 5 dan pasal 34.

Hukum adat adalah hukum aslinya golongan rakyat pribumi, yang merupakan hukum yang hidup dalam bentuk tidak tertulis dan mengandung unsur-unsur nasional yang asli, yaitu sifat kemasyarakatan dan kekeluargaan, yang berasaskan keseimbangan serta diliputi oleh suasana keagamaan (Harsono, 2008). Khususnya adat Gorontalo, mempunyai norma atau kaidah yang menjadi pegangan dan petunjuk dalam pergaulan hidup di tengah-tengah masyarakat yang terdiri dari: (a) *Wu'udu* (peraturan kebiasaan) yang mempunyai sangsi tapi tidak diletakkan oleh hukum. Contoh, *Wulea lo lipu* (camat), yang tidak memakai kopiah tidak boleh dihormati secara *tubo* (penghormatan secara adat) oleh *Tauda'a* (kepala desa); (b) *Aadati* (*wu'udu* yang mempunyai sangsi) yang dalam masyarakat adat Gorontalo disebut *hukum adat*; (c)

Tinepo (peraturan kesopanan) yaitu pedoman untuk bertingkah laku dalam pergaulan sehari-hari guna penghormatan kepada sesama. Contoh, adat penyambutan terhadap pejabat tinggi negara yang tidak masuk dalam *pulanga* (jabatan dalam adat); (d) *Tombula'o* (peraturan kesusilaan) yang merupakan petunjuk bagi setiap orang untuk tidak saja mengetahui, tapi harus dapat membedakan apa yang baik dan yang buruk. Kaidah ini mencegah perbuatan sewenang-wenang dari pihak penguasa dan mencegah tindakan apatis dari yang dikuasai; (e) *Butoqo* (hukum) adalah hukum dari *Olongia* (raja), *Baate* (pemangku adat), yang merupakan petunjuk menyelesaikan sesuatu perkara yang terjadi dalam masyarakat (Baruadi, 2012).

Daerah Gorontalo yang merupakan salah satu daerah adat di Indonesia dalam tatanan kehidupan masyarakatnya dikenal adanya: (a) perangkat-perangkat adat, seperti: *baate, wu'u, mayulu, handhalo, sikili, longgo*; (b) perangkat-perangkat syara, seperti: *qadhi, imam wilayah, saradaa, kasisi*; dan (c) perangkat pemerintah, seperti ketua RT/RW, lurah/kepala desa (ayahanda/ibunda), camat, bupati. *Baate* dan *wu'u* (*buatulo adati*) adalah pemangku adat dan berkedudukan sama. *Baate* digunakan di Limboto, *Wu'u* digunakan di Suwawa, sedangkan di Kota Gorontalo, Bulango (Tapa) dan Atingola keduanya dipergunakan sama. *Mayulu* artinya petugas keamanan adat. Peranan perangkat-perangkat adat tersebut adalah membantu pihak pemerintah dalam menangani persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang terjadi atau berlangsung di masyarakat.

Terkait persoalan kenakalan remaja yang terjadi di Gorontalo, maka berdasarkan beberapa wawancara diperoleh informasi bahwa peranan pemangku adat, tokoh agama dan tokoh masyarakat di Gorontalo sangatlah besar dan penting. Persoalan sosial kemasyarakatan dapat dipertanyakan dan diselesaikan melalui orang-orang tersebut. Masyarakat masih menjunjung tinggi kedudukan para pemimpin mereka di dunia. Hal ini karena kultur adat masih mendominasi dalam kehidupan masyarakat Gorontalo.

Kekuasaan umum ini dijalankan oleh Kepala Adat atau disebut sebagai Kepala Rakyat yang bertugas memelihara hidup hukum di dalam

persekutuan, menjaga supaya hukum dapat berjalan dengan selayaknya (Wignyodipoero, 1988). Seorang Kepala Rakyat sebagai pamong desa ketika menjalankan tugasnya tidak bertindak sendiri, tetapi selalu bermusyawarah dengan anggota dalam pemerintahan desa, bahkan dalam banyak hal bermusyawarah dalam rapat desa dengan para warga desa dalam soal-soal yang tertentu. Dengan demikian, pimpinan persekutuan selalu berjalan di bawah pengawasan dan pengaruh langsung dari rakyat. Hal ini mencerminkan nilai musyawarah sebagai perwujudan dari asas demokrasi (Soepomo, 2007).

Aktivitas kepala rakyat dapat dibagi dalam 3 (tiga) hal, yaitu: (a) tindakan mengenai urusan tanah berhubung dengan adanya pertalian erat antara tanah dan persekutuan (golongan manusia) yang menguasai tanah itu; (b) penyelenggaraan hukum sebagai usaha untuk mencegah adanya pelanggaran hukum (*preventieve rechtszorg*), supaya hukum dapat berjalan semestinya; (c) menyelenggarakan hukum sebagai pembetulan hukum, setelah hukum itu dilanggar (*repressieve rechtszorg*) (Soepomo, 2007).

Sesungguhnya asas perwakilan dan permusyawaratan dalam sistem adat, tidak lain merupakan pengejawantahan daripada corak khas tata kehidupan masyarakat adat tradisional yang memiliki sifat kebersamaan, yaitu gotong royong dan kekeluargaan. Artinya masalah-masalah yang menyangkut kepentingan bersama mengharuskan pemecahannya secara bersama pula, yang dilakukan lewat perwakilan dan permusyawaratan. Setiap anggota masyarakat yang dianggap mampu dituntut untuk menyumbangkan tenaga, pikiran dan pendapatnya, khususnya dalam penyelesaian kasus-kasus kenakalan remaja.

Penanganan kasus kenakalan remaja berdasarkan informasi dari para responden bahwa masyarakat Gorontalo memiliki nilai-nilai budaya, seperti *huyula* dan *pohala'a*. *Huyula* bagi masyarakat Gorontalo penerapannya dapat dilihat dalam beberapa jenis, yaitu: *Pertama*, *Ambu* merupakan kegiatan tolong-menolong untuk kepentingan bersama atau lebih dikenal dengan istilah kerja bakti, misalnya pembuatan jalan desa, tanggul desa, jembatan dan sebagainya. Selain itu, *ambu* merupakan salah satu cara yang digunakan oleh masyarakat untuk menyelesaikan permasalahan di masyarakat seperti perkelahian antara warga; *Kedua*,

Hileiya adalah merupakan kegiatan tolong-menolong secara spontan yang dianggap kewajiban sebagai anggota masyarakat, misalnya pertolongan yang diberikan pada keluarga yang mengalami kedukaan dan musibah lainnya; dan *Ketiga*, *Ti'ayo* adalah kegiatan tolong-menolong antara sekelompok orang untuk mengerjakan pekerjaan seseorang, contohnya kegiatan pertanian, kegiatan membangun rumah, kegiatan membangun *bantayo* (tenda) untuk pesta perkawinan.

Huyula itu berarti kerjasama dalam berbagai hal yang terkait dengan nilai sosial dalam masyarakat. Ketika dikaitkan dengan problematika yang terjadi di masyarakat, misalnya ada anak remaja yang masih bersekolah sering membolos, merokok, menghisap narkoba, maka dengan prinsip *huyula*, keluarga dan masyarakat sekitarnya bersama-sama mencari solusi dalam penanganan kenakalan anak remaja tersebut dengan sama-sama melakukan *dulohupa* (musyawarah)

Begitu pula halnya dengan nilai budaya *pohala'a.* Hakekat dari *pohala'a* dalam budaya Gorontalo adalah nilai-nilai persaudaraan suku Gorontalo. Ketika makna *pohala'a* ini dikaitkan dengan penyelesaian kasus-kasus yang terjadi di masyarakat, maka masyarakat suku Gorontalo seyogyaknya mengedepankan persaudaraan dalam penyelesaian kasus yang terjadi di masyarakat. Contoh kasus jika seorang anak remaja putra menghamili seorang remaja putri, maka penyelesaiannya ini diselesaikan secara musyawarah kekeluargaan dengan berlandasarkan *pohala'a* tersebut, yaitu bahwa sama-sama suku Gorontalo.

Pohala'a sebagai sebuah kearifan lokal memiliki akar historis yang kuat, original dan sudah teruji untuk menata, mempertahankan dan mengembangkan kehidupan yang harmoni dalam bingkai demokrasi, khususnya penegakan hukum. *Pohala'a* yang mengandung makna persatuan, secara luas bisa diartikan persatuan antara masyarakat suku Gorontalo. Artinya bahwa ketika terjadi sengketa pada suku Gorontalo, maka dengan ikatan *pohala'a* tersebut, maka penyelesaiannya dapat dibingkai dalam nuansa musyawarah dan kekeluargaan.

Ketika terjadi seorang anak remaja melakukan tindak kenakalan, seperti seorang remaja laki-laki menghamili seorang remaja perempuan, maka persoalan tersebut tidak serta merta langsung dilaporkan ke pihak

berwajib, namun terlebih dahulu dilakukan secara kekeluarga, di mana pihak-pihak yang bermasalah bersama keluarga bermusyawarah untuk menyelesaikan persoalan tersebut. Sistem musyawarah ini disebut *dulohupa*.

Penyelesaian sengketa terkait kenakalan remaja menurut hukum adat selalu ditujukan untuk memulihkan neraca keseimbangan tatanan masyarakat yang terganggu akibat terjadinya sengketa. Corak musyawarah dan mufakat ini dalam penyelesaian perselisihan biasanya didahului oleh adanya semangat itikad baik, adil, dan bijaksana dari orang yang dipercaya sebagai penengah perkara (mediator).

Prosesi dari *modulopa* terkait dengan penyelesaian kasus kenakalan remaja dengan melibatkan beberapa elemen masyarakat, baik dari pihak korban, pihak keluarga, dan pihak masyarakat (guru, pemerintah, tokoh adat, tokoh masyarakat, dan tokoh agama). Kehadiran mereka dalam rangka bermusyawarah (*modulohupa*) untuk mencari solusi terhadap penyelesaian kasus kenakalan remaja yang terjadi di daerah mereka.

Hadikusuma (1992) mengemukakan mekanisme penyelesaian sengketa dalam masyarakat hukum adat antara lain: (1) penyelesaian antara pribadi, keluarga, tetangga; (2) penyelesaian kepala kerabat atau Kepala Adat; (3) penyelesaian Kepala Desa. Setiap perselisihan atau sengketa yang terjadi dalam masyarakat adat pada hakekatnya selalu diupayakan untuk diselesaikan secara musyawarah sebagai esensi dari proses mediasi antara para pihak yang bersengketa. Apabila pada tahap ini masih belum tercapai kesepakatan, penyelesaian dapat dimintakan kepada Kepala Adat atau Kepala Rakyat masing-masing pihak. Kemudian, Kepala Adat sebagai mediator melakukan pendekatan kepada para pihak untuk mencari akar permasalahan yang terjadi. Pendekatan kepada para pihak dapat dilakukakan melalui beberapa kali pertemuan, mengingat kompleksnya permasalahan atau bahkan dengan persetujuan kedua belah pihak yang bersengketa, Kepala Adat dapat meminta bantuan kepada tokoh adat yang lain yang bersifat netral untuk mempercepat proses mediasi.

Selanjutnya jika para pihak sudah mengarah pada alternatif penyelesaian sengketa, Kepala Adat dapat membahasakan bentuk penyelesaian damai yang disepakati melalui bahasa adat maupun bahasa agama yang menjadi kepercayaan kedua belah pihak yang bersengketa. Penyelesaian damai yang disepakati melalui proses mediasi diperkuat dengan dilaksanakan upacara atau prosesi adat. Hal ini berarti bahwa hasil mediasi mengikat kuat kepada kedua belah pihak yang bersengketa untuk beriktikad baik sesegera mungkin melaksanakan hasil mediasi.

Pelaksanaan hasil mediasi dalam masyarakat adat, tidak hanya menjadi tanggung jawab para pihak yang bersengketa, tetapi juga menjadi tanggung jawab tokoh adat sebagai mediator. Keluarga atau kerabat para pihak yang bersengketa, berperan sebagai pendorong supaya kesepakatan mediasi dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya. Di sisi lain peran masyarakat adat yang lain juga sangatlah penting sebagai kontrol terhadap pelaksanaan hasil mediasi.

D. RESTORATIVE *JUSTICE*, BUDAYA *HUYULA* DAN *POHALA'A* DALAM SISTEM PENEGAKAN HUKUM DI INDONESIA

Perdamaian dan keseimbangan merupakan muara akhir dari peradilan adat. Musyawarah menjadi metode untuk menemukan perdamaian. Pelaksanaan ritual tertentu, seperti makan bersama, upacara saling memaafkan atau mengucapkan ikrar serta pelaksanaan hukuman denda, dimaksudkan untuk mengembalikan keseimbangan alam fisik dan sosial. Musyawarah dilakukan pada setiap tingkatan peradilan atau sidang adat. Perdamaian selalu diupayakan ketika sengketa dimulai diselesaikan di tingkat keluarga. Setiap keluarga dari pihak yang bersengketa selalu berusaha agar penyelesaian sengketa berakhir pada musyawarah keluarga. Jika tidak bisa diselesaikan dan akhirnya harus dibawa ke tingkat kampung, ini akan membuat malu para pihak keluarga, sebab perkaranya sudah diketahui oleh masyarakat umum.

Tujuan dari penyelesaian masalah tersebut diutamakan untuk pencapaian cita-cita dan tujuan dari masyarakat tersebut, yaitu ketentraman dan kedamaian melalui penciptaan harmoni dengan sesama, dengan alam

dan dengan sang pencipta. Dengan demikian tujuan dari proses penyelesaian sengketa tidak saja ditujukan untuk menegakkan keadilan, tetapi jauh lebih dari itu. Penggunaan istilah ini tidak berarti, bahwa proses yang dipraktekkan itu sama sekali tidak memperhatikan aspek keadilan seperti yang dipersepsikan oleh hukum modern.

Untuk melakukan penegakan hukum menurut Friedman (1977) harus terpenuhi 3 (tiga) elemen, yaitu: struktur hukum, aparat hukum, dan budaya hukum. Terkait budaya hukum ini adalah bagaimana masyarakat dalam kehidupan sehari-harinya terbiasa melakukan sesuatu yang sesuai dengan norma-norma yang berlaku di masyarakat, sehingga hal ini tentunya berdampak terhadap pembangunan karakter bangsa.

Salah satu sarana untuk membangun karakter bangsa dengan cara mentransformasi nilai-nilai budaya lokal, yaitu budaya kerjasama (*huyula)* yang dulu dikenal oleh masyarakat Gorontalo sebagai sarana untuk bekerjasama dalam menyelesaikan suatu pekerjaan demi kepentingan umum. *Huyula* merupakan suatu sistem gotong-royong atau tolong-menolong antara anggota masyarakat untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan bersama yang didasarkan pada solidaritas sosial.

Mochtar, et.al. (2005) mengungkapkan bahwa *huyula* adalah pernyataan kebersamaan dalam membangun, atau kebiasaan memusyawarahkan setiap kebijakan yang akan diambil yang berhubungan dengan kepentingan dan hajat hidup orang banyak. Daulima (2004) juga mengungkapkan bahwa *huyula* adalah melakukan suatu pekerjaan bersama oleh sekelompok orang atau anggota masyarakat dalam arti saling membantu dan timbal balik. *Huyula* bagi masyarakat Gorontalo merupakan suatu sistem tolong menolong antara anggota-anggota masyarakat, untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan bersama yang didasarkan pada solidaritas sosial melalui ikatan keluarga tetangga dan kerabat (Tim Penulis Yayasan 23 Januari 1942, 1982). Berdasarkan pendapat tersebut *huyula* merupakan bentuk musyawarah dalam hal merumuskan kebijakan yang akan menjadi dasar dalam pelaksanaan pembangunan demi kepentingan bersama. Selain prinsip budaya *huyula* tersebut, masyarakat adat Gorontalo memegang pula prinsip *pohalaa*, yaitu

suatu ikatan solidaritas antara sesama masyarakat Gorontalo bahwa mereka adalah satu ikatan persaudaraan.

Kedua bentuk prinsip budaya ini ketika dibawa ke ranah penegakan hukum di Indonesia bisa menjadi sebuah landasan yang kokoh bagi masyarakat adat Gorontalo. Ikatan gotong-royong yang dianutnya dapat dimanipestasikan bahwa untuk mendukung keberlangsungan hukum yang berkeadilan maka perlu adanya semangat kegotong-royongan untuk melaksanakannya. Begitu pula dengan semangat persatuan dalam bingkai *pohalaa* menjadi landasan kuat dalam penegakan hukum di Indonesia.

Bentuk kearifan lokal itu tentunya mengandung kebaikan bagi kehidupan mereka, sehingga prinsip ini mentradisi dan melekat kuat pada kehidupan masyarakat setempat. Meskipun ada perbedaan karakter dan intensitas hubungan sosial budayanya, tapi dalam jangka yang lama mereka terikat dalam persamaan visi dalam menciptakan kehidupan yang bermartabat dan sejahtera bersama demi terciptanya penegakan hukum. Dalam bingkai kearifan lokal ini, antar individu, antar kelompok masyarakat saling melengkapi, bersatu dan berinteraksi dengan memelihara nilai dan norma sosial yang berlaku.

E. KESIMPULAN

Restorative justice adalah suatu bentuk model pendekatan baru dalam menyelesaikan perkara pidana dengan fokus pendekatannya kepada pelaku, korban dan elemen-elemen masyarakat dalam proses penyelesaian kasus hukum yang terjadi di antara mereka demi terciptanya suatu keadilan. Dalam kasus kenakalan remaja, konsep *restorative justice* ini dilakukan dengan beberapa pendekatan, yaitu pendekatan yang murni mengedepankan kesejahteraan anak; pendekatan kesejahteraan dengan intervensi hukum; pendekatan dengan menggunakan sistem peradilan pidana semata; pendekatan edukatif dalam pemnberian hukuman; dan pendekatan penghukuman yang murni bersifat edukatif. Terkait dengan penerapan *konsep huyula* dan *pohala'a* pada masyarakat Kota Gorontalo, maka ada beberapa langkah penyelesaian sengketa, yaitu: penyelesaian antara pribadi, keluarga, tetangga; penyelesaian melalui kepala adat; penyelesaian melalui kepala desa. Bentuk penyelesaian pada masyarakat

adat ini selalu diupayakan diselesaikan secara musyawarah dengan memegang prinsip *huyula* (tolong-menolong/kebersamaan) dan *pohala'a* (persatuan dalam ikatan persaudaraan).

Penegakan hukum dapat terwujud ketika ketiga elemen dapat terpenuhi, yaitu struktur hukum, aparat hukum dan budaya hukum. Terkait dengan kenakalan remaja, maka dari segi stuktur hukum itu berupa aturan-aturan perundang-undangan, maka terdapat UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, UU No. 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak; dari segi aparat hukum, yaitu elemen-elemen masyarakat dan pemerintah yang diberi kewenangan menangani persoalan hukum, seperti kepolisian, kejaksaan, kehakiman. Sedangkan dari segi budaya hukum terkait dengan kebisaan yang menjadi pedoman yang baik dalam menjalankan hukum tersebut. Jika terkait dengan budaya, maka masyarakat Kota Gorontalo yang memiliki prinsip budaya *huyula* dan *pohala'a* tentunya dapat mengantarkan pada penegakan hukum di Indonesia. Prinsip *huyula* yaitu gotong-royong yang dianutnya dapat dimanipestasikan bahwa untuk mendukung keberlangsungan hukum yang berkeadilan, maka perlu adanya semangat kegotong-royongan untuk melaksanakannya. Begitu pula dengan semangat persatuan dalam bingkai *pohala'a* menjadi landasan kuat dalam penegakan hukum di Indonesia.

REFERENSI

Ali, M. D. (1990). *Asas-Asas Hukum Islam* (hh. 213-214). Jakarta: Rajawali Press.

Arief, B. N. (2008). *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana* (hh. 98). Jakarta: PT. Kencana Prenada Media Group.

Atmasasmita, R. (ed). (1997). *Peradilan Anak di Indonesia* (hh. 166). Bandung. Mandar Maju.

Baruadi, M. K. (2012). *Sendi Adat dan Eksistensi Sastra; Pengaruh Islam dalam Nuansa Budaya Lokal Gorontalo*. el Harakah, 12 (2), 295.

Daulima, F. (2004). *Aspek-Aspek Budaya Masyarakat Gorontalo* (hh. 82). Banthayo Pobo'ide Limboto: Fitrah.

Dinnen, S. (2003). *Interfaces between Formal and Informal Justice System to Strengthen Access to Justice by Disadvantaged System* (hh. 2-4).

Paper was presented at Practice in Action Workshop UNDP Asia-Pasific Rights and Justice Initiative. Ahungala Sri Lanka. 19-21 November.

Friedman, M. L. (1977). *Law and Society: An Introduction* (hh. 71-44). Englewood Cliff: Prentice Hall Inc.

Hadikusuma, H. (1992). *Pengantar Ilmu Hukum Adat Inddonesia* (hh. 242-245). Bandung: Mandar Maju.

Harsono, B. (2008). *Sejarah Hukum Agraria Indonesia* (hh. 179). Jakarta: Djambatan.

Hurlock, E. B. (1999). *Development Psychology: A Life Span Approach.* Terj. Istiwidayanti. *Psikologi Perkembangan: Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan* (hh. 202). Jakarta: Erlangga.

Ishak, Ayub, et. al. (2015). *Mentari Serambi Madinah Gorontalo* (hh. 10). Gorontalo: Sultan Amai Press.

Kartono, K. (2010). *Patologi Sosial 2 Kenakalan Remaja* (hh. 3-4). Jakarta: Rajawali Press.

Lubis, T. M. (1987). *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan* (hh. 21). Jakarta: YLBHI.

Mochtar, M, et al. (2005). *Menggagas Masa Depan Gorontalo.* (hh. 230). Yogyakarta: HPMIG Press.

Niode, A. S. (03 November 2013). *Pohala'a: Memperkuat Demokrasi Ala Gorontalo*, diperoleh tanggal 28 Februari 2017 dari http://suryadinlaoddang.com/2013/11/ demokrasigorontalo.html?m=1.

Saleh, R. (1983). *Hukum Pidana sebagai Konfrontasi Manusia dengan Manusia* (hh. 14). Jakarta: Ghalia Indonesia.

Salmadanis & Samad, D. (2003). *Adat Basandi Syara': Nilai dan Aplikasinya Menuju Kembali ke Nagari da Surau* (hh. 1). Jakarta: Kartina Intan Lestari.

Soepomo, R. (2007). *Bab-Bab tentang Hukum Adat* (hh. 66). Jakarta: Pradnya Paramita.

Tim Penulis Yayasan 23 Januari 1942. (1982). *Perjuangan Rakyat di Daerah Gorontalo*, *Menentang Kolonialisme dan*

Mempertahankan Negara Proklamasi (hh. 9). Jakarta: Gobel Dharma Nusantara.

United Nations. (2006). *Handbook on Restorative Justice Programmes* (hh. 6). New York: United Nations Publication.

Wignjosoebroto, S. (2002). *Hukum: Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya* (hh. 17, 61). Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM) dan Perkumpulan untuk Pembaruan Hukum Berbasis Masyarakat (HUMA).

Yunus, R. (2013). *Transformasi Nilai-Nilai Budaya Lokal sebagai Upaya Pembangunan Karakter Bangsa (Penelitian Studi Kasus Budaya Huyula di Kota Gorontalo).* Jurnal Penelitian Pendidikan. 14 (1), 67-69.

Zulfa, E. A. (2010). *Keadilan Restoratif dan Revitalisasi Lembaga Adat di Indonesia*. Jurnal Kriminologi Indonesia. 6 (II), 184.

THE IMPLEMENTATION OF PARTICIPATORY DEVELOPMENT PARADIGM: A CRITICAL REVIEW OVER POVERTY REDUCTION PROGRAMS IN KENDARI CITY

Peribadi
University of Halu Oleo, Southeast Sulawesi
citaperibadi@gmail.com

A. INTRODUCTION

When Korten (1993) introduced the theory of people centered development that respects the local knowledge, lot of interest in research emerged to formulate development plans based on social capital with a participatory approach. Manifestations of community-based participatory development paradigm had lasted long enough through the program of Neighborhood Upgrading and Shelter Sector Project (NUSSP) and the Urban Poverty Reduction Program (UPRP), including in the area of Kendari Government. Indeed, the poverty rate has declined since 2012 amounted to 6.4 percent, and even predicted to continue declining until 5.7 percent in 2014 with 76. 81 percent of HDI rate, and unemployment also continued to fall to 3.8 percent (TNP2K/RPRCT Kendari, 2015). However, the data of poverty rate from the National Program for Urban Community Empowerment (NPUCE) Kendari showed that it was still remained 25 percent of poor households in Kendari (NPUCE Kendari, 2014).

Meanwhile, the study of skepticism and criticism greatly came up when “impoverishment" happened in various cases of "corruption and money laundry" in which one by one of the actors sent to the Court for Corruption. Various variables are often claimed to be determinants of mentality of development actors that significant with the failure of poverty reduction efforts over the years.

Structural and cultural inequality is often spotlighted by many circles, which then triggered a participatory development paradigm.

However, according to Peribadi (2015a) the failure of the Poverty Reduction Program (PRP) looked more dominant on the users rather than the paradigm it self. Consequently, it is certain that moral inequality is significant with the weak of intellectual and spiritual intelligence as the implications of positivism and post-positivism, which have only revolved around the empirical and rational truth.

B. REVIEW OF LITERATURE

Theory of poverty in the perspective of the structuralist paradigm is to high light the causes of poverty in the context of structural imbalances (Yeremias, 1995). It appears in the perspective of liberal which giving stresson poverty as an impact of dysfunctionalization of structural organization like RPRCT. Similarly, the radical perspective emphasizes that the poverty is caused by the existence of the capitalists from any socio-economic groups that control over resources. As a result, according to Suwarsono and Alvin (1994) and Hasim and Remiswal (2009) it raises *trickle-up effect* and production squeeze. Likewise, the spotlight of theory of deliberative democracy in Habermas view as expressed by Agusta (2012).

Development strategy that must be emphasized, according to Friedman (1992), is the empowerment of households and their members addressed to these context: social power, political power/bargaining position and psychological power. In the context of social power, the people increasingly have broad access to resources of information, knowledge and skills, participation in social organizations, and financial resources. The political power dimension refers to process of strategic decision making, particularly in making decisions that affect the future of the people and marginalized groups. That means people must increasingly have the power to choose freely, to speak and act collectively and have the ability to change themselves the shape and their structural position (Eko 2004; Mardikanto and Soebiato, 2012; Bajraktari, 2015).

Such methods and processes of empowerment are actually practiced by empowerment movements concerning with poverty reduction programs like Urban Poverty Reduction Program (UPRP). Since its

launching on 6 December 1999 by the Minister of Infrastructure, UPRP has grown into a large program to alleviate poverty, and in 2007, it was adopted into the National Program for Urban Community Empowerment (NPUCE) and fully implemented in 2008. However, according to Lawang (2005) the alleviation of poverty through UPRP or other similar programs, addressed through improved social capital that is tied to the social structure of micro groups only for Public Interest Board (PIB) and Public Interest Group (PIG), will be less effective compared to the increase in social capital arising from the integration of micro and macro social structures because the network of wider social structures provide greater impact.

The development has widely taken place, but the results are still un satisfactory noticed from the context of the involvement of community participation. In this context, according to Fakih (2006) that the critical theory has influenced the views, approaches and practices of social change in the community. One of the most perceived influences is the existing of an approach that put the community as a subject of social change and development, the subject of education, as well as research subjects. There has been born many participatory methodologies in various aspects on the basis of principle of putting people as the subject of change, such as the model of participatory community development projects and participatory training.

A range of paradigms to find a way to equitable development appeared, but all of them showed dissatisfaction. Korten then proposed the theory of people centered development with emphasis on human welfare, equity and sustainability of development and oriented to improving the quality of human life and not on economic growth through market and strengthens the state (O'Connor, 2005; Alfitri, 2011; Mardikanto and Soebiato, 2012).

Critical study from the interpretive constructionism and critical postmodernism has boomed in Western thought. Local knowledge has been used as one of the contributors in the indigenous planning theory, an adequate social scientific philosophy and social theory as the theoretical framework of development (Saraswati, 2008; Turner, 2012). But specifically, the base of value of prophetic spirituality as *ESQ power*

apparently has not received attention until now. Though planning as a perspective, it has led to the need for community involvement through theory and practice, such as advocacy planning, transactive, pluralism, communicative, collaborative, and others (Chambers, 1996; Ife and Tesoriero, 2008; Hasim and Remiswal, 2009; Hikmat, 2010; Alfitri 2011; Soetomo, 2012; Mardikanto and Soebiato, 2012).

Those meant by Sugandhi (2002) that the participatory approach as a strategic method is an attempt to improve capability building and institutional strengthening of local communities, through experienced based learning process by way of involvement in various aspects. For that reason, the role of the outsider, both government and NGO in the participatory approach covers three areas: (a) conscientization, (b) community organizing, and (c) resources delivery.

Method of Participatory Rural Appraisal (PRA) as an integral part of the participatory approach is indeed very coveted. However, according to Suharto (2007), who referred to the experience of Robert Chambers in some developing countries packed in his book *Rural Development: Putting the Last First* (1985) that in fact the method is often confronted with three things.

First, dissatisfaction with some bias, especially anti-poverty bias caused by the construction of rural development tourism. Also, project bias which only pay special attention to the villages of the area of project. Personal bias which put males more dominant than females and the elite than the poor. The season bias that prefers traveling in the winter to traveling in the summer and rainy, which bad for the poor in the rural areas. The last is diplomatic bias which not hoping to see bad conditions.

Second, dissatisfaction with the process of conventional surveys through questionnaires and their results. Over the years, the survey through questioner tends to be excessive, boring and frustrating and the process of writing is a nightmare, because the data obtained is sometimes inaccurate and can not be used as a reference. When it is reported it will take a long time, sometimes late, boring, misleading, difficult to use and sometimes even ignored.

Finally, according to Foucault (2007) the urgency of theory of post-structuralism is to understand the power hidden behind a kind of knowledge as exploitation, domination and subjection by arousing the local strength and the power of knowledge. In relation to agrarian existence, according to Salman (2012) all this time, the development of agriculture in developing countries is only referring to the liberal paradigm that focuses on the effort to transform agriculture from traditional-substantial formation into a modern-capitalism through the advance of technology, re-accumulationof capital, and institutional modernization. While now, the development paradigm is increasingly to be complex includes Liberal paradigm, Marxist and post-structuralist as a multi-paradigm that can address the complexity of the problems of development in various fields.

C. THE RESEARCH STRATEGY

***Approach*.** In attempt to integrate the cycle of interpretive participatory development with Prophetic spiritual cycle to design a participatory development paradigm with *ESQ power* base, it used approaches: (1) an interpretive phenomenology deductive referred by Raimun Karl Popper (Muhadjir, 2011); (2) a case study referred by Yin (2008); and (3) research and development method by Borg and Gall (1989) or procedure "member check"as meant by Denzim (2009). The three approaches are used eclectically to design an ideal formulation and to develop a theoretical discourse coming from universal truth (Peribadi, 2015b).

Instrument. In order to explore the primary data in the field as a strategic step to achieve the desired results, it used method of field research based participatory development approach. Therefore, the process of collecting data in the field is done through participatory action research, in-depth interviews and focus group discussions as well as a study document.

Analysis. To analyze the truth of probabilistic deductive truth on the metaphysical moral truth, it used analysis of falsification through interpretive data, interpretive analysis, interpretive validity and interpretive

conclusion to illustrate the essential truth. In this context, the probabilistic theory is used as a deductive proof which is not based on the categorical logic of Aristotle or Euclid's axiom. But it is positioned as deductive logic set theory as grand theory elaborated from the Prophetic spirituality and Prophetic Saintification. While the position of each case as a minor premise is associated with the major premise to establish an inference of its probabilistic truth (Muhadjir 2011).

D. THE IMPLEMENTATION OF PARTICIPATORY

All interpretive data that have been successfully completed, is described critical-reflectively within the framework of interpretive deductive phenomenology as meant by Raimun Karl Popper (Muhadjir, 2011). The research findings showed some phenomena and social reality that can provide answers and explanations on the research problems.

First, quantitatively, Table 1 shows the poverty rate has quite significant decreased amounted to 12.51 percent in 2006, and continues to decline until reaching 7.40 percent in 2012. Though it then became a confusing case, because according to the identification of UPRP Kendari that from 50,815 families, 21,391 or 42.09% was classified as poor in 2008.

Table 1.The Decline ofthe Poor in Kendari, 2004 to 2011

No.	Year	The number of people	%
1.	2004	19.500	8,84
2.	2005	25.900	10,65
3.	2006	30.500	12,51
4.	2007	27.500	10,15
5.	2008	23.600	8,53
6.	2009	22.440	7,88
7.	2010	23.203	8,02
8.	2011	22.125	7,40

Source: Bappeda of Kendari, 2012

Second, in 2012 the poverty rate in Kendari was claimed to fall further to 6.4 per cent and even predicted to decline until reaching 5.7 in

2014 with HDI level as much as 76, 81 percent and the un employment rate continued to decline to 3.8 percent (TNP2K / RPRCT Kendari, 2015). Of course this is a stunning achievement for Kendari city during Asrun-Musaddar leadership. Although it is again confusing, because the poverty data from NPUCE listed in Table 2 indicates amounted to 25 percent was classified as poor families in Kendari (NPUCE Kendari, 2014).

Table 2. Poverty rate by family in every district of Kendari city, 2014

No.	District	The number of poor families	(%)
1.	District Abeli	2883	26
2.	District Kendari	1828	20
3.	District. Kendari Barat	2605	29
4.	District Poasia	1782	36
5.	District Kambu	359	9
6.	District Mandonga	1732	29
7.	District Puwatu	1503	25
8.	District Wua-Wua	1261	31
9.	District Baruga	1137	28
10.	District Kadia	921	18
Total		**16.011**	**25**

Source: Adapted from the data of NPUCE Kendari, 2014

The difference of the poverty data is surely caused by the different indicators used. But according to a former of Work Unit of UPRP Kendari that:

> "It is not only caused by the different indicators used between the government and PIB, but also the objectivity and seriousness in the process of data collection in the field. The government tendency is based on the development program targets to be achieved at a certain time, which is then mixed with the imaging factor. In other hand, the facilitator and the PIB/PIG in each administrative region identify poverty data comprehensively and objectively, in order that the program NPUCE can not be misplaced "(La Ode Maghreb, interview, March 26, 2015).

Quantitatively, according to Agusta (2012) that the recognition of the decline in the quantification of poverty, in fact implicitly ignores the

portrait of social inequality that increasingly gaping .Similarly, according to Kamaluddin (2014) the case of social and economic gap between the bureaucrat elites and the political elites with the people in the region of Southeast Sulawesi province, seem widely opened (the Scientific Oration on an occasion, 3 September 2014 at Clarion Hotel Kendari). While a quote from an interview with the Deputy Mayor of Kendari "the gap is no longer existing in Kendari, because of the existence of the Civil Brotherhood program" (Musaddar Mappasomba, interview, 11 September 2014).

Third, it is found some phenomena and contra-productive reality as a result of a rubbing between external and internal factor in the implementation of participatory development paradigm towards poverty reduction programs and practice of deliberative democracy in the process of development in Kendari. But it is acknowledged by informants that the weakness and the deficiency are more dominant in the realm of axiology. It was significant with the personal and social resilience of the performance of the user on the paradigm of participatory development.

Fourth, dysfunctionalization of Regional Poverty Reduction Coordination Team (RPRCT) in integrating various Poverty Reduction Programs (PRP), inactivity of Urban Learning Community (ULC) as a forum for presentation of concepts and methods and institutional degradation of farming communities in Kendari are truly the inhibiting factors on acceleration of poverty reduction programs run by NPUCE (The Regional Coordinator of Southeast Sulawesi and coordinator of the Kendari town).

The dysfunctionalization, degradation and inaction of the institutions are not only the indicators of lack of political will of Kendari government, but also, at the same time reflect a lack of sense of responsibility of the actors to reduce poverty in implementing the tasks and roles entrusted to them. Further than that, it also at the same time indicates disregarding toward Minister of Home Affair Regulation *(Permendagri)* No.42 Year 2010 and Regulation of Kendari city No. 8 year 2011 as a legal basis of *PRP*.

Fifth, the degradation of participation of citizens in urban village level, especially for those who become administrators of PIB and PIG in NPUCE in performing duties for the society. It is essentially caused by the absence of Kendari municipal government for pursuing a strategy in strengthening institutional capacity. One of the strategic momentums to show the political will is giving direct development programs with budgets under Rp. 200 million to the local PIB who has been professionally compiled PRP Medium-term Development. But in fact, it was given to specific groups that are considered having contribution to the authorities in political contest. In this context, it is a strategy of security fund and patron client in Sjaf view (2014) to perpetuate the status quo.

Admittedly, there are still many weaknesses of the use of participatory development paradigm. However, empirical facts show that people have been smart enough to plan and implement the development programs for the benefit of themselves. There is a sense of belonging from within the heart of society on development programs they have planned and carried out themselves. It then forms the nature of self-reliance when the cost is not enough to complete a development program in their environment. All the positive benefits are difficult to find in the implementation of development with top-down basis in the past.

Sixth, exclusion of bottom-up aspiration as a result of the virus of technocracy and bureaucracy that tend to be collusive, transactional and pseudo-populism referred by Widiyanto (2010) as well as rent seeking meant by Sjaf (2014), which is then packaged in a dramaturgical behavior in the view of Goffman. In turn, it becomes causal variable of the use of public money that is not pro-poor, pro-jobs and pro-program as seen in the Kendari city budget in table 3.

Table 3.
Level of Use Indirect Expenditures (IE) versus Direct Expenditures (DE) in Kendari city budget in the year of 2008 to 2014.

Year	Elites IE	Percentage IE	Public DE	Percentage DE
2008	287.953.108.962	61	184.902.754.822	39
2009	348.007.000.000	65	190.982.000.000	35
2010	381.833.514.165	62	230.958.349.681	38
2011	436.384.685.337	60	294.831.634.890	40
2012	552.918.855.048	63	326.639.545.968	37
2013	572.111.977.207	62	349.335.404.780	38
2014	706.424.113.773	59	459.630.532.100	41

Source: Processed Data adopted from www.djpk.go.id

How surprising, budgeting allocation appears to be still more dominant in direct expenditures rather than indirect expenditures. Respectively, for 7 years, it is seen inequality posture of Kendari city budget. This demonstrates the political desire tends to be uncontrolled, and it is so difficult to deny that the bureaucratic elites and the legislators in Kendari have not a sense of crisis and sense of humanity yet.

Seventh, Kendari government fails to address the agrarian spirit of the times. It was seen on the programs of RPRCT and NPUCE which are not to make agriculture (in the broad sense) as ontology of PRP. It means farmers as the poor communities that have to be traced from up stream to down stream, seemed not used as an object of discussion in poverty reflection, self-supporting mapping and strengthening the capacity which is specifically focused on institution of farming community.

Likely, the government is not so enthusiasmin developing agricultural as an alternative solution to get out of the poverty cycle. It can be seen in the case of the live stock sub-sector showing the behavior of farmers in Kendari that continues to slaughter cows amounted to 57% per day as listed in Table 4. In this context, according to the Head of Department of Agriculture and Forestry of Kendari that:

"The sale and the slaughter of cows are caused by circumstances which forced the farmers. For example, there are children who urgently get married, continue their study and must pay tuition and so forth. Together with DPRD of Kendari, we have discussed the problem and will look for a solution" (Zainal Abin, June 22, 2015 interview).

Table 4.
The Treatment of Farmers toward Bulls and Pregnant Cows and Non-pregnant Cows inKendari

Month	**Bulls**	**Pregnant Cows**	**Non-pregnant Cows**	**Number**	**%**
(1)	*(2)*	*(3)*	*(4)*	*(5)*	*(6)*
January	197	-	253	450	8.33
February	197	60	176	433	8,02
March	176	60	220	456	8,44
April	177	60	230	467	8.65
May	218	60	202	480	8.89
June	190	70	205	465	8.61
July	159	60	181	400	7.41
August	230	60	225	515	9.54
September	208	66	200	474	8.78
October	197	65	163	425	7.87
November	170	60	188	418	7.74
December	183	60	171	414	7.67
Total	2.302	823	2.272	5.397	100

Source: Department of Agriculture and Forestry of Kendari, 2014

E. CONCLUSION AND SUGGESTION

Phenomenon and reality of the elimination of the bottom-up aspiration sand data collection controversy over the existence of the poor in Kendari not only mean that the paradigm of participatory development have not took place and implemented as expected. However, when the failure of a participatory development paradigm is examined critically from various theoretical perspectives, it looks some different views.

First, according Yudha (2004) and Habermas (2006) that the deviation of the legal basis is claimed as "conventional apparatus", because

it has not been able to adjust to the post-modernist paradigm. Meanwhile, according to Agustian (2003), such violation means the actors of development do not have a well organized principle which is a trust to the regularity of natural law and social law.

Second, examining from the paradigm of social facts referred by Ritzer and structural-functional paradigm referred Ilyas Ba-Yunus and instrumental paradigm referred Habermas, it can be concluded that the institutional structure as a network of actors for poverty reduction in Kendari, obviously have not took place functionally and balanced between the structural of RPRC Tand Coordinators of NPUCE.Conversely, if it is reviewed in the context of interpretive paradigms and criticism referred by Habermas, the deliberative democratic process has not created yet, because of the actions of social communication tend to freeze the critical awareness of society.

Third, if it reviewed from the stand point of Gramsci's theory of hegemony, top-down aspiration tends to dominate bottom-up aspiration. As the result, political desire for using public money in the last seven years in Kendari is more dominant to the elites expenditure rather than to the public expenditure. Moreover, as highlighted in the context of dramaturgical theory, actually development concept ala deliberative democracy tends to become "political play" that lulls people.

Fourth, from structural theory point of view, all of which are unquestionable empirical facts that there has been a process of impoverishment in the region of Kendari because poverty theory with structural paradigm highlights the causes of poverty in the context of inability of the structure and dysfunctionalization of institution. Inevitably, it appears disguised impoverishment actions in the form of power sharing, rent seeking and security fund and flushing the project funds as criticized by Sjaf (2014).

Fifth, it means poverty that still high enough in Kendari not caused by the use of any paradigm. Because the use of paradigm of community-based participatory development that seek to accommodate all the bottom-up aspirations had long been lasted in Kendari since the existence of Urban Poverty Reduction Program (UPRP) to the existence of

NPUCE which finished at the end of 2015. However, the existence of poverty data qualitatively and quantitatively, is mostly caused by the user paradigm due to the actors of PRP in effective in performing their duties, roles and responsibilities.

REFERENCES

Agusta, Ivanovich, 2012. Discourse, Power and Practice of Poverty in Rural Area.*Dissertation, Study Program of Rural Sociology*, Post Graduate School, IPB

Agustian, Ginanjar, Ary, 2003. *Secret of Success to Generate ESQ Power*: *An Inner Journey through Al-Ihsan*. Jakarta: Arga.

Alfitri, 2011. *Community Development*: *Theory and Aplication.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bajraktari, I., Musa, The Feasibility of Corporate Social Responsibility and Social Welfare – The Case of Kosovo, Mediterranean Journal of Social Sciences MCSER Publishing, Rome-Italy, Vol 6, No 6 November 2015.

Borg. R. Walter and Gall, D. Meredith, 1989, *Educational Research*: An Introduction Fith Edition, University Of Oregon, Longman, New York & London.

Chamber, Robert, 1996. *PRA Participatory Rural Appraisal* – Understanding Village Participatorily.Yogyakarta: Kanisius (IKAPI Member).

Denzin, Norman K. and Lincoln, Yvonna S. (Eds.), 1994. *Handbook of Qualitative Research*, translated by Dariyatno, et.al. (2009). Yokyakarta: Pustaka Pelajar.

Dinas Pertanian dan Kehutanan Kota Kendari, 2014

Fakih, Mansour, 2006. *The Fall of Developmental Theory and Globalization*. Yokyakarta: Insist Press in collaboration with Pustaka Pelajar.

Foucault, Miche, 2007. *Order of Thing*, *Archeology of Humanity Sciences*, translated from the book: *The Order of Thing an Archaeology of Human Sciences*by Priambodo and Pradana Boy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Friedman, J, 1992, *Empowerment, The politics of alternative Development*, Balckwell Publishers Three Cambridge Center USA.

Habermas, Jurgen, 2006. *Theory of Communicative Action, Ratio, and Rationalization of Society*, translated by Nurhadi from the book: *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalitet und gesellschaftiiche Rasionalisierung*. Yokyakarta: Kreasi Wacana.

Hasim and Remiswal, 2009. *Community Development Based on Ecosystem*, *An Alternative of Community Development*. Jakarta: Diadit Media.

Hikmat, Harry, 2010. *Strategy of Society Empowerment*. Bandung: Humaniora Utama Press (HUP).

Ife, Jim and Tesoriero, Frank, 2008.*Community Development: An Alternative of Community Developing in Globalization Era*, translated from the book *Community Development, Alternatives in on Age of Globalisation*, by Man of Letters, et. al.Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kamaluddin, Masihu, 2014. *With Unity, We Build the Welfare of South-East Sulawesi, Scientific Oracy at the Program of Great Friendship*, KAHMI in all areas of South-East Sulawesi, September 3, 2014, Clarion Hotel, Kendari.

Korten, D.C, 1993.*Towards the 21st Century: A Voluntary Action and Global Agenda Forum of Development Centered on People.*Jakarta: Foundation of Obor Indonesia and Pustaka Sinar Harapan.

Kota Kendari dalam Angka, Kendari *City in Figures*, Badan Pusat Statistik, Kota Kendari, 2014.

Lawang, Robert M. Z., 2005. *Social Capital in Sociological Perspectives*, Faculty of Social and Political Science of University of Indonesia Press: Depok.

Mardikanto, Totok and Soebiato, Poerwoko, 2012. *Society Empowerment*: in Perspectives of Public Policy. Bandung: Alfabeta.

Muhadjir, Noeng, 2011. *Methodology of Research, Objective Positivism Paradigm, Logic Interpretive Phenomenology, Platonic Language,*

Chomskyist, Hegelian and Hermeneutik, Islam Study Paradigm, Mathematical Recursion-Set Theory & Structural Equation Modeling and Mixed, Rake Sarasin, the Fourth Development Edition: Yokyakarta.

O'Connor, Denise, 2005, Participatory Processes: Creating a "Marketplace of Ideas" with Open Space Technology, The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal, Volume 10 (1) 2005.

Peribadi, 2015a. Strategy of Community Development Based on Prophetic Spirituality Academic Research International, SAVAP International, Vol. 6 (3) May 2015

Peribadi, 2015b. Reconstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power, A Strategy of Power Overcoming in Kendari City, South East Sulawesi, Disertation, Lambert Academic Publishing (LAP), Germany.

NPIUSE of Kendari City, *Report of Activity Progress of NPIUSE of Kendari City*, December in 2014.

Salman, Darmawan, 2012. *Question of the Farmers for Agricultural Development*: *The Importance of The Underlying of Multi Paradigmatic*, in the Book ofIdeas, Mind, and Expectation of the Alumni of Acricultural Faculty, University of Hasanuddin towards Development of Indonesian Agriculture. Makassar: Kalola Printing Ltd.

Saraswati, 2008.*Wisdom of Local Culture in Planning Theory Perspectives*. PWKUNISBA,

http//www.scribd.com/mobile/doc/42303094#fullscreen, July 27, 2014.

Sjaf, Sofyan, 2014. *Politics of Ethnics*: Dynamics of Local Politics in Kendari, Department of Communication Science and Community Development, Facultyof Human Ecology of IPB in collaboration with Foudation of Obor Indonesia. Jakarta: IKAPI Members.

Soetomo, 2012. *Society Self-Supporting*: *Manifestation of Societal Capacityto Develop Independently*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Suharto, Edi, 2007.*Social Work in Industry World*: *Strengthening Corporate Social Responsibility* (second edition), Bandung: Alfabeta

Suwarsono and Alvin Y. SO., 1994. *Social Change and Development*, Jakarta:Pustaka LP3ES Indonesia.

Turner, S. Bryan, 2012, Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer, Diterjemahkan dari buku *Religion and Social Theory*,oleh Inyiak Ridwan Muzir, IRCiSoD, Yokyakarta.

Yerimias, T. Kaban, 1995. Profile of Poverty in Eastern South-East Nusa. *Prism Number 10 1995, LP3ES, Jakarta*.

Yin, Robert K., 2008.*Case Study*: *Design and Method.* Jakarta: Raja Grafindo Persada Ltd.

Yudha, Ali, Formen, 2004. *Spiritual Darkness, Existential dilemmain Social Conflict*. Yogyakarta: Kutub.

EVALUATION OF PRINCIPAL ROLE ON BUILDING TEACHERS' COMPETENCE IN MAN I KENDARI, SOUTHEAST SULAWESI, INDONESIA

Zulkifli M
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari, Southeast Sulawesi, Indonesia
zulkiflim58@ymail.com

A. INTRODUCTION

Based on the above Acts, the principal has a great responsibility in the management of school and has a very important role in improving the quality of teachers through school programs. Likewise, Mulyasa (2004) states that in the line of duty, principal should have the institutional vision, a clear conceptual ability, skill and art of human relations, mastery of the technical aspects and substantive.

In the efforts to improve the quality of national education, government, especially through Kemendikbud(Ministry of National Educational) continuously tries to do a variety of changes and updates to the national education system. One of the efforts is associated with the teacher factor. Basically, the enactment of Act No. 14 of 2005 on Teachers and Lecturers and Government Regulation No. 19 Year 2005 on National Education Standards, is a government policy in which includes of government efforts to organize and to improve teachers' quality in Indonesia. Fullancited in Suyanto and Hisyam (2000) suggested that change and reformation in education system is very dependent on the mastery of teachers' competence.

Teacher educators are defined as people "who provide instruction or who giveguidance and support to student teachers, and who thus render a substantial contributionto the development of students into competent teachers" (Koster et al. in Celik, 2005, p. 157).Moreover, teachers

competences are now presumably still vary. Danim (2002) revealed that one feature of the education crisis in Indonesia is teachers do not have adequate ability to show their work performance. This suggests that teacher performance is not fully supported by an adequate degree of competence mastery. Hence,it is strongly need comprehensible approach to improve the teachers' competence.

Along with the lack of teachers' pedagogical, personality, social, and professional, it will have an impact on the less optimal learning in school. It is apparent from the results of preliminary observations made by researchers at MAN I Kendari, that is,students had not arranged and managed properly, there was the lack of an open view to allow students to develop an interest respectively, there were still lack programs which lead to the society and education advancement and there was still no breach of discipline, such as being as late to school, due to lack of efforts to be made by the principal in carrying out supervision and regular monitoring, moreover teachers' mentoring or coaching individually and classically had not scheduled properly. Based on the above rationales, this study conducted to gain an overview of the evaluation on the principal's role in coaching teachers' competence of teachers in MAN I Kendari.

B. THE ESSENCE OF PRINCIPAL

According to Wahjosumidjo (2005), principal is the functional staff of teachers who is given task to lead a school where the learning process held or where there is interaction between teachers who give lessons and pupils who receive lessons.In institutional school, principle or more popularly known as the "teacher who received additional duties as head of the school." is one of the components that plays a role in improving education quality.

1. Teachers' Competence

The quality of a school system rests on the quality of its teachers. The evidence that getting the right people to become teachers is critical to high performance is both anecdotal and statistical (Schleicher, 2007). According to Mulyasa (2012) , teacher competence is the combination of personal ability of science and social technologies which are generally

establish teachers' standards competence of the teaching profession, including ofmaterials mastery, understanding the learners, and learning educational, personal and professional development. **Dimensions of Teacher Competency: (1)** Pedagogic Competence; (2)Personality Competence; (3)Social Competence; (4)Professional Competence.

C. METHOD

This study conducted on March until May 2016, at MAN I Kendari, Southeast Sulawesi, Indonesia. This research was descriptive qualitative approach which aims to provide an overview of the principle role in coaching teachers' competence in MAN I Kendari. The subjects of this research were 6 people consisting of a principal, and five teachers in the MAN I Kendari.Data collection techniques used were observation, interviews, documentation and triangulation. The data analyzed by reducing, presenting and drawing conclusions.

D. FINDINGS AND DISCUSSION

1. Description of Research Results

Coaching of teacher competence as a whole is divided into four aspects: Teachers Working Group (KKG), supervision, education and guidance through the program of cooperation between teachers and students' parents. All these aspects are translated into the sub aspects defined as interview guides in the form of unstructured questions. In order to reveal the principal's role in the evaluation of coaching competence of teachers, researchers compiled 8 points of the question. The results of interviews conducted by the author described as follows:

a. Evaluation of principal development as leader against social competence of teachers' in MAN I Kendari

Evaluation of the role of the principal as leader (leader) is a role that must be understood and controlled by principals in their role as leaders in order to foster the teachers'creativity as well as to encourage their improvement both a task-oriented leadership and oriented school personnel.

According the results of interviews, the principal of MAN I Kendari argued that "to build competencies social teacher, I always apply a few activities that can establish communication and good cooperation between teachers, parents and fellow teachers such as conducting KKG (group working of teachers), and then socialization between teachers and parents are usually done at certain times, as well as cooperation among teachers in doing the tasks assigned by the Principals."(Ahmad, interview on April 20, 2016).

b. Evaluation of principal for educator development in mastering the competencies

Principal is not only as a leader but also asan educator for teachers, who aimed to show the commitment and focused on curriculum development and teaching and learning in school.

1. Pedagogic Competence

According to the interview, the headmaster pointed out that "in terms of fostering teachers pedagogical competence, principal organized activities that can improve the ability of teachers to manage teaching materials such as including teachers in the development and training of KKG and training in schools, and through some assignment performed by the principal. (Zulrahmad, interview 22 April 2016).

2. Professional competence

In terms of professional competence, according to the interview result by asking the teachers, the informant said, "the principal always eagers to motivate teachers to develop professional capabilities in this case the ability to master the material that will be taught through the opportunity to continue their studies, provides the guide books on learning program useful for future support for the teachers' career and particularly to avoid mistakes in teaching. (Asniati, interview 25 April 2016).

c. Evaluation of development principal as supervisor against teacher competence in MAN I Kendari

1. Pedagogic competence

In accordance with the results of interviews and collecting data that researchers got from the informant, it was found that the principal suggested that "performing principal role as a supervisor in fostering the pedagogical competenceis through classroom supervision and superintendent at certain times which aims to know how much the teacher's ability to manage learning materials "(Ahmad, Interview on April 20, 2016).

2. Professional competence

Based on data collection and interviews that the authors obtained from informants, that the principal suggested that "to foster the professional competence of teachers is better done through classroom supervision that aims to determine the extent to which a teacher's ability in mastering the material and deliver material as well as the allotted time needed to teach ". (Ahmad, Interview on April 26, 2016)

3. Personality competence

Based on interview, the informant as the principal said that "to carry out his role as a supervisor, in fostering the personal competence of teachers is through the implementation of classroom supervision is carried out during the learning progress every day, such as the ability to comply with the rules of the school, especially teaching discipline in order to be a good role model for students. (Ahmad, Interview 27 April 2016)

2. Discussion

In accordance with the results the obtained data and information on the competence of teachers in MAN I Kendari as follows:

a. Pedagogic Competence of teachers at MAN I Kendari

According to Raka (1984), he suggests that competence is the ability to plan teaching lesson plan includes of organizing teaching materials, planning the management of teaching and learning activities, classroom management plan, planning the use of media and teaching resources; and student achievement assessment plan for teaching benefit.

b. Personality competence of teachers in MAN I Kendari

n line with that,Surya (2003) calls this personal competence as personal competence, that is, the ability of a teacher personally in order to become a good teacher.

c. Professional competenceofteacher in MAN I Kendari

Idochi and Amir(2004) states that the professional capabilities include of subject mastery and the basic concepts of science nautical taught and appreciation of grounding and insight into education and teacher training, as well as mastery of the processes of education , teacher training and student learning.

d. Social Competence of teacher in MAN I Kendari

Arikunto (1993) suggests that social competence requires teachers to have good social communication skills with students, fellow teachers, principals, employee administration, even by members of the public.

E. CONCLUSION

Evaluation of GBthe principal role in fostering teachers' competence in MAN I Kendari well, as reflected in the role as leader . The principal provided guidance related to the cooperation between school personnel, especially teachers, and students' parents related to education for students both at school and at home as well as socialization between teachers of MAN I with other teachers from different school through KKG (working group of teachers) which aims to improve the social competence of teachers in MAN I Kendari.Meanwhile, in role as educator, headmaster attempted to do some coaching of pedagogical competence and

professional competence in the provision of facilities for continuing education, provision of guide books for teachers about the learning program and facilitated teachers to participate actively in KKG that aims to enhance the teacher's ability to control and manage learning materials properly, then the role of supervisor (supervisor) was in carrying out his role as supervisor of the principal byfostering pedagogical competence and personality in the form of activities to supervise the class, held a meeting related to the results of supervision activities of the learning process, preparation of learning programs as well as the interaction between teachers and students in the classroom, and coaching teachers through the school rules in this case giving reinforcement through reward or punishment for the teacher when they were in violation of these rules.

REFERENCES

Act No. 14 of 2005 on Teachers and lecturers. Bandung: PenerbitFokus Media.

Arikunto, S. (1993).Human educational management. Jakarta: RinekaCipta.

Celik, Servet. (2011). Characteristics and Competencies for Teacher Educators: Addressing the Need for ImprovedProfessional Standards in Turkey,36 (4), 18-32.

Danim, Sudarwan. (2002). Educational innovation in the effort of developing professional staff and teachers. Bandung: PustakaSetia.

Depdiknas.(2004). Law of national education system. Jakarta: Grafindo.

Government Regulation No. 19 Year 2005 on National Education Standards

Idochi, A. & Amir, Y.H. (2004).Educational administration, theory, concept and issues. Bandung: Bumi Siliwangi.

Mulyasa E. (2003). School based management: concept, strategy, and implementation. Bandung : PT. RemajaRosdakarya.

Mulyasa E. (2012). Competence standard and teacher certification. Bandung: PT RemajaRosdakarya.

Mulyasa, E. (2004). Being professional principal in succeeding school based management and competence based curriculum. Bandung: PT. RemajaRosdakarya.

Raka, T Joni.(1984). Guidelines of assessing teachers' competence. Jakarta: Dirj en PendidikanTinggiDepdikbud.

Schleicher, Andreas. (2007). How the world's best-performingschool systems come out on top. Online at: http://ro.ecu.edu.au/ajte

Surya, M. (2003). Psychology of learning an instruction. Bandung: YayasanBaktiwinaya.

Suyanto&Hisyam Jihad.(2000). Educational reflection and reformation in Indonesia in the 3rdMillenium..Yogyakarta :AdiCita.

Wahjosumidjo.(2005). Principal leadership. Jakarta: Raja Grafindo.

ISLAM KONAWE;
AKULTURASI ISLAM DENGAN SISTEM KEPERCAYAAN AWAL SUKU TOLAKI DI KABUPATEN KONAWE-SULAWESI TENGGARA

Sodiman
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari, Southeast Sulawesi, Indonesia
sodimanthegreat@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Ekspresi Islam di Indonesia oleh para pemeluknya menunjukkan ciri khas yang berbeda-beda di masing-masing daerah, sebagai akibat dari akulturasi dan asimilasi nilai-nilai Islam dengan budaya lokal. Hampir setiap lokalitas daerah di Nusantara, Islam mempengaruhi bentuk dan struktur budaya sebagai hasil dari proses sejarah yang panjang sejak kedatangan Islam di masing-masing wilayah tersebut.

Salah satu ekspresi Islam yang hingga hingga kini dapat disaksikan sebagai bentuk hasil akulturasi antara nilai-nilai Islam dengan budaya lokal adalah pada sistem kepercayan. Dalam masyarakat Islam Jawa misalnya, terdapat ritus kematian yang diperingati pada malam ke 7, 40, 100, 1000 bagi orang yang meninggal. Pada ritus peringatan kematian ini, berkumpullah sanak saudara dan tetangga untuk mendoakan orang yang meninggal dengan membaca *yasin* dan *tahlil* diakhiri dengan makan bersama. Jika ditilik dari aras kepercayaan Islam, yang inti sistem kepercayaannya pada *tauhid* (keesaan Allah), ritus peringatan kematian seperti demikian tidaklah ditemukan dasar perintahnya, baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits. Ritus demikian diadopsi dari tradisi Hindu dalam strategi dakwah para wali. Para wali tidak terlalu merubah struktur ritus kematian dari aspek waktunya, yakni malam ke 7, 40, 100, 1000, melainkan memasukkan unsur-unsur Islam dalam proses ritus tersebut. Ini

merupakan salah satu contoh akulturasi Islam dengan sistem kepercayaan lokal (Jawa).

Dalam tulisan ini, penulis berusaha mengkaji akulturasi Islam dengan sistem kepercayaan suku Tolaki (Tamburaka, 2004). Kabupaten Konawe (Hakim, 2011: 41). Sulawesi Tenggara. Islamisasi di wilayah ini memang masih relatif 'muda', tetapi mayoritas penduduknya telah Beragama Islam dengan sistem kepercayaan Islam yang akulturatif dengan sistem kepercayaan lama suku Tolaki yang terformulasi menjadi pandangan hidup dan struktur budaya masyarakat suku Tolaki. Pandangan hidup masyarakat Tolaki, dalam konteks ini, adalah pengejawantahan hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta, relasi manusia dengan manusia lain, dan relasi manusia dengan alam (Idaman dan Rusland, 2012: 277).

Meskipun mayoritas suku Tolaki di Kabupaten Konawe telah beragama Islam (Muslim), sistem keyakinan lama masyarakat ini tidak sepenuhnya hilang. Kepercayaan kepada *Ombu* atau Tuhan; roh-roh nenek moyang yang meninggal naik ke langit dan menjadi *Sangia* atau dewa-dewa tertinggi masih tetap hidup dalm tradisi masyarakat. Derivasi dari struktur sistem kepercayaan kepada yang *ghaib* tersebut masih menjadi pemandu perilaku orang Tolaki dalam kepercayaan dan ekspresi keberagamaan sehari-hari hingga kini.

Dari sistem kepercayaan orang Tolaki yang demikian, mampu melahirkan sebuah sistem budaya yang disebut *Kalosara,* sebuah mekanisme resolusi konflik dalam masyarakat yang didasarkan pada kepercayaan kepada Dzat yang *ghaib*. Sistem kebudayaan dan mekanisme ini membentuk musilm-Tolaki-Konawe yang menghargai kekeluargaan, perdamaian, harmoni, sejuk, dan toleran. Itulah sebabnya, saya penulis tertarik untuk melakukan kajian terhadap sistem kepercayaan suku Tolaki dengan fokus masalah: (1) Bagaimana struktur sistem kepercayaan "awal" Suku Tolaki? (2) Bagaimana proses akulturasi Islam dengan sistem kepercayaan awal suku Tolaki sampai terbentuk sistem kepercayaan Islam yang akulturatif Suku Tolaki di Kabupaten Konawe-Sulawesi Tenggara?

Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah pendekatan antropologis dan pendekatan historis. *Pertama,* pendekatan antropologis

digunakan untuk melihat struktur sistem kepercayaan masyarakat suku Tolaki, fungsi, dan pengaruhnya sebagai sistem pengetahuan atau pandangan hidup yang menggerakkan dan menjadi pedoman berperilaku masyarakat suku Tolaki (diakronik). *Kedua*, pendekatan historis digunakan untuk melihat proses akulturasi antara sistem kepercayaan suku Tolaki dengan Islam, dengan melihat *origin*, *change* dan *growth* sistem kepercayaan suku Tolaki di Kabupaten Konawe hingga terbentuknya konstruksi sistem kepercayaan Islam yang akulturatif (singkronik).

Tulisan ini menggunakan dua kerangka teori yakni teori sistem kepercayaan atau sistem religi dan teori akulturasi. Sistem kepercayaan atau sistem religi berasal dari kata *religi* diartikan sebagi sistem yang terdiri dari konsep-konsep yang dipercaya dan menjadi keyakinan secara mutlak suatu komunitas, dan pemuka-pemuka yang melaksanakannya. Sistem ini mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan dan lingkungannya. Seluruh sistem dijiwai oleh suasana yang dirasakan sebagai suasana keramat oleh komunitas yang menganutnya (Maria dkk, 1995: 6).

Peletak dasar teori sistem kepercayaan atau sistem religi diungkapkan oleh Edward Burnet Tylor, ia melakukan kajian tentang adanya aktifitas berfikir pada suku-suku bangsa primitif yang mengamati adanya perbedaan antara makhluk hidup dengan yang sudah mati, serta perenungan terhadap peristiwa mimpi. Penemuan E.B. Tylor ini kemudian melahirkan sebuah teori tentang asas-asas religi yang dikenal dengan teori *animisme.* Menurut teori ini, yang menjadi asal mula timbulnya religi adalah tumbuhnya kesadaran pada diri manusia tentang adanya jiwa dan roh. Anggapan dasar teori ini ialah ada suatu keyakinan pada setiap penganut religi bahwa pada setiap makhluk hidup terdapat jiwa. Jiwa inilah yang memungkinkan manusia hidup, dan jiwa ini akan tetap ada sekalipun manusia itu sudah mati. Merekapun meyakini bahwa di alam semesta ini banyak terdapat roh-roh yang berpangkat-pangkat dengan dewa-dewa sebagai puncaknya (Maria: *Ibid*).

Teori tersebut banyak mendapatkan kritik yang kemudian melahirkan teori *pra-animisme* atau *dinamisme.* Salah satu tokohnya adalah R.H. Cordrington. Menurutnya sistem religi yang tertua bukanlah

animisme melainkan kepercayaan manusia akan adanya kekuatan ghaib yang supranatural yang disebut *Mana. Mana* adalah daya atau kekuatan yang adikodrati dalam arti tertentu, daya yang menyimpang dari yang bisa. Daya ini dapat menjadikan orang menjadi terhormat dan ditakuti. *Mana* bisa berada pada segala sesuatu, tidak hanya pada manusia, tetapi juga pada binatang, batu-batu, tumbuh-tumbuhan dan pada benda-benda lainnya. Tokoh lainnya, Andre Lang, juga melontarkan kritik pada animisme dan melahirkan teori tokoh *dewa yang tertinggi* (Maria: 7).

Koentjaraningrat menjelaskan bahwa unsur-unsur khusus dalam sistem religi menjadi dua yakni (1) sistem religi dan (2) sistem ilmu ghaib (Koentjaraningrat, 2009: 294). Koentjaraningrat mengungkap bahwa semua aktivitas manusia yang bersangkutan dengan religi berpusat pada suatu getaran jiwa, yang disebut dengan emosi keagamaan. Emosi keagamaan tersebut yang mendorong orang untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat religi. Emosi keagamaan menyebabkan sesuatu benda, suatu tindakan, atau gagasan, mendapat suatu nilai keramat (*sacred value*) dan dianggap keramat. Demikian juga benda-benda, tindakan-tindakan, atau gagasan-gagasan yang biasanya tidak keramat (*profane*), tetapi apabila dihadapi oleh manusia yang dihinggapi oleh emosi keagamaan sehingga ia seolah-olah terpesona, maka benda-benda, tindakan-tindakan, dan gagasan-gagasan tadi menjadi keramat (Koentjaraningrat: 295).

Unsur-unsur dalam sistem religi menurut Koentjaraningrat adalah: (1) emosi keagamaan (sebagai unsur terpenting), (2) sistem keyakinan, (3) sistem upacara keagamaan, (4) suatu umat yang menganut religi itu (*Ibid*). Unsur-unsur tersebut jika diskemakan sebagai berikut:

Skema analisis religio-kultural

Sistem keyakinan, lanjut Koentjaraningrat, memiliki sub-unsur: (1) konsepsi tentang dewa-dewa yang baik atau yang jahat, (2) sifat dan tanda dewa-dewa, (3) konsepsi tentang makhluk halus seperti roh-roh leluhur, roh-roh lain yang baik atau yang jahat, hantu dan lain-lain, (4) konsepsi tentang dewa tertinggi dan pencipta alam, (5) masalah terciptanya dunia dan alam (kosmogoni), (6) masalah mengenai bentuk dan sifat-sifat dunia dan alam (kosmologi), (7) konsepsi tentang hidup dan maut, (8) konsepsi tentang dunia roh, dunia akhirat dan lain-lain (*Ibid*).

Sedangkan untuk melihat sistem kepercayaan Islam, secara tekstual atau normatif, sistem kepercayaan Islam (sunni) adalah berpusat pada *Tauhid*, Allah yang Esa, sifat-sifat Allah, perbuatan-perbuatan Allah. Tereksplisitkan secara lebih luas dan operasional dalam rukun iman: (1) Iman kepada Allah, (2) Iman kepada malaikat, (3) Iman kepada kitab-kitab yang diturunkan Allah, (4) Iman kepada para nabi dan Rasul Allah, (5) Iman kepada hari akhir/kiamat, (6) Iman kepada *qadha* dan *qadhar* Allah. Tetapi, dalam tulisan ini, sistem kepercayaan Islam dilihat dalam perspektif antropologis, yakni sistem kepercayaan yang dihayati dan hidup secara faktual dalam sebuah komunitas masyarakat muslim; sebagai

sebuah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh warga masyarakat; Kepercayaan dilihat dan diperlakukan sebagai pengetahuan dan keyakinan yang dipunyai oleh sebuah masyarakat, yaitu pengetahuan dan keyakinan akan yang kudus dan sakral yang dapat dibedakan dari pengetahuan dan keyakinan sakral dan yang profan yang menjadi ciri dari kebudayaan. Dari perspektif ini, sistem kepercayaan Islam sangat variatif. Contoh kajian sistem kepercayaan Islam hasil penelitian di Indonesia, misalnya kajian Budiwanti yang mengkaji tentang kepercayaan dan praktik ritual masyarakat Sasak yang dikenal sebagai Islam Wetu Telu. Kepercayaan Islam Wetu Telu berporos pada dunia roh dan berbagai ritual terkait dengan sistem keyakinan tersebut.

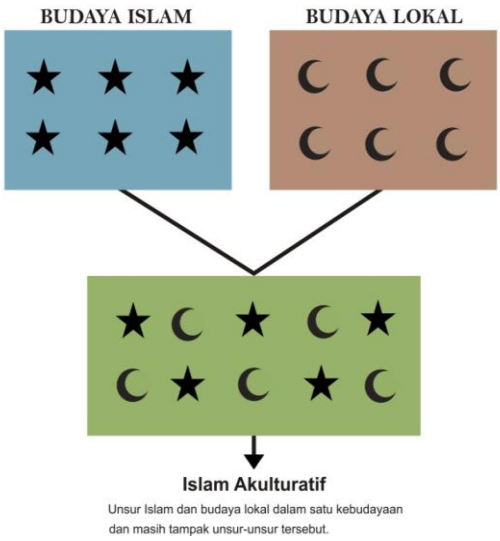
Teori kedua yang digunakan dalam tulisan ini adalah teori akulturasi. Manusia dan kebudayaan merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan, dan makhluk manusia merupakan pendukung kebudayaan. Sekalipun manusia akan mati, tetapi kebudayaan yang dimilikinya akan diwariskan untuk keturunannya, demikian seterusnya. Pewarisan kebudayaan manusia, tidak hanya terjadi secara vertikal atau keapada anak cucu mereka; melainkan dapat pula dilakukan secara horizontal atau manusia yang satu dapat belajar kebudayaan dari manusia yang lain. Di Inggris, kajian tentang perubahan kebudayaan dalam bentuk akulturasi lebih dikenal dengan studi mengenai kontak-kontak kebudayaan (*culture contact*) (Poerwanto, 2006: 102).

Proses persebaran kebudayaan dari satu komunitas ke komunitas lainnya terjadi akibat adanya kontak-kontak kebudayaan baik yang disengaja atau tidak disengaja melalui proses perdagangan, pendidikan, komunikasi, dan lain-lain. Dalam proses persebaran dan perubahan kebudayaan, ada yang disebut *receptor cultur* dan *donor culture.* Melalui kajian terhaadap proses persebaran dan perubahan suatu kebudayaan, dapat diketahui "derajat" perubahan suatu kebudayaan. Sejauh mana *donor culture* masuk dan memberi warna terhadap *receptor culture,* dan sejauh mana *receptor culture* masih dapat bertahan. Hasil dari kontak kebudayaan (*culture contact*), yang menyebabkan persebaran, percampuran, dan perubahan kebudayaan, dapat terwujud dalam beberapa model: antara lain akulturatif, difusi, singkretik, kolaboratif, asimilasi, difusi (*Ibid*: 109).

Akulturasi didefinisikan sebagai proses sosial yang timbul bila suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing dengan sedemikian rupa, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri (Pratiwi, 2016).

Dalam hal ini, terdapat perbedaan antara bagian kebudayaan yang sukar berubah dan terpengaruh oleh unsur-unsur kebudayaan asing *(covert culture),* dengan bagian kebudayaan yang mudah berubah dan terpengaruh oleh unsur-unsur kebudayaan asing *(overt culture)*. *Covert culture* misalnya: 1) sistem nilai-nilai budaya, 2) keyakinan-keyakinan keagamaan yang dianggap keramat, 3) beberapa adat yang sudah dipelajari sangat dini dalam proses sosialisasi individu warga masyarakat, dan 4) beberapa adat yang mempunyai fungsi yang terjaring luas dalam masyarakat. Sedangkan *overt culture* misalnya kebudayaan fisik, seperti alat-alat dan benda-benda yang berguna, tetapi juga ilmu pengetahuan, tata cara, gaya hidup, dan rekreasi yang berguna dan memberi kenyamanan (*Ibid*).

Dengan demikian, jika diskemakan, proses akulturasi mencakup adanya aktor-aktor pembawa kebudayaaan asing, saluran-saluran/jalur-jalur, proses saling memberi dan menerima, terjadinya perubahan dan terbentuknya struktur kebudayaan dalam bentuk yang baru yang menunjukkan karakteristik dan eksistensi antara kebudayan pemberi dan penerima. Konsep akulturasi sistem kebudayaan ini dapat saya gambarkan sebagaimana bagan berikut:



Bagan di atas menunjukkan bahwa unsur-unsur kebudayaan dari masing-masing kebudayaan yang berbeda saling bercampur satu sama lain dalam satu struktur sebagai akibat dari kontak atau pergaulan atau interaksi yang intensif dalam waktu yang lama, namun tidak menghilangkan ciri masing-masing kebudayaan; atau sebuah kebudayaan yang berpadu tetapi unsur-unsur yang berpadu tersebut masih dapat terlihat dari unsurnya.

B. SISTEM KEPERCAYAAN "AWAL" SUKU TOLAKI

Para peneliti sebelumnya, baik peneliti asing maupun dalam negeri telah banyak mengemukakan hasil penelitian dan pendapat mereka tentang sejarah asal-usul orang Tolaki dan penyebarannya. Menurut Alb. C. Kruyt (1920) seorang peneliti dari Belanda mengemukakan bahwa Suku Tolaki mempunyai pertalian darah dengan suku Malili di daerah Mori, hampir pasti dalam perpindahannya berasal dari Utara ke Selatan menempati dan menduduki tempat sekarang ini yakni sepanjang sungai Lasolo yang bersumber dari Danau Towuti (Tamburaka, 2004: 194-195).

Dalam monografi Sulawesi Tenggara diperolah penjelasan bahwa "Pemusatan penduduk di sulawesi bagian timur, adalah di sekitar Sungai Matana, Mahalona dan Danau Towuti dan juga menyatakan bahwa gelombang penyebaran penduduk di Sulawesi Tengah dan Tenggara adalah berawal dari danau Matana".

Hasil penelitian Rustam E. Tamburaka menerangkan sebagai berikut: Orang Tolaki apabila dilihat dari ciri-ciri antropologisnya seperti mata, rambut, maupun warna kulit, maka Suku Tolaki memilki ciri-ciri yang sama dengan Ras Mongoloid yang berasal dari Asia Timur, mungkin dari Jepang dan kemudian menyebar ke Selatan melalui kepulauan Riukiyu, Taiwan dan juga Philipina. Ada juga yang menyatakan bahwa perpindahan pertama berasal dari Yunan (Cina) ke Selatan melalui Philipina, Sulawesi Utara ke pesisir timur Sulawesi. Pada saat memasuki daratan Sulawesi Tenggara masuk melalui Muara Sungai Lasolo dan Konaweeha yang bermukim awal di Andolaki, inilah cikal bakal Orang Tolaki (*Ibid*).

Sistem kepercayaan orang Tolaki terbentuk berdasarkan evolusi perkembangan peradabannya yang sangat erat hubungannya dengan lingkungan alam. Lingkungan alam ini, sangat mempengaruhi konstruksi sistem keyakinan mereka tentang dewa-dewa. Ini terbukti dengan kepercayaan awal mereka yang meyakini bahwa makhluk halus, *sangia* atau dewa-dewa bertempat di tempat-tempat keramat seperti pohon besar, gunung, batu besar, gua dll.

Untuk mensistematikakakan pembahasan tentang sistem kepercayaan awal suku Tolaki, dalam tulisan ini akan dibahas berdasarkan 8 unsur sebagaimana dalam teori Koentjaraningrat: (1) konsepsi tentang dewa-dewa yang baik atau yang jahat, (2) sifat dan tanda dewa-dewa, (3) konsepsi tentang makhluk halus seperti roh-roh leluhur, roh-roh lain yang baik atau yang jahat, hantu dan lain-lain, (4) konsepsi tentang dewa tertinggi dan pencipta alam, (5) masalah terciptanya dunia dan alam (kosmogoni), (6) masalah mengenai bentuk dan sifat-sifat dunia dan alam (kosmologi), (7) konsepsi tentang hidup dan maut, (8) konsepsi tentang dunia roh dan dunia akhirat. Karena dalam sistem kepercayaan suku Tolaki antar unsur-unsur yang 8 saling berhubungan, maka pembahasannya

penulis gabung berdasarkan hubungan proses dan sistem kepercayaan suku Tolaki.

1. Kepercayaan tentang Alam Semesta dan Segala Isinya, dan Asal Manusia

Konsepsi orang Tolaki tentang alam semesta dan segala isinya serta asal mula manusia dijelaskan dalam mitos *laindoro* (Makhluk Yang Mula-Mula Diciptakan). Sebagaimana dijelaskan oleh Abdurrauf Tarimana, sebelum terjadinya alam, yakni langit-bumi dan segala isinya, dalam kepercayaan awal orang Tolaki, yang ada hanya ruang kosong, tidak ada apa-apa di dalamnya. Pada suatu ketika *O Ombu* (Tuhan) menciptakan *o ngga* (cahaya, terang). *O Ombu* memandang kepada *o ngga*, yang mengakibatkan *o ngga* (cahaya) menjadi panas, maka terjadilah *o api* (api, panas). Tuhan memandang kepada api, yang menyebabkan api menjadi *oleo* (matahari). Tuhan memandang kepada matahari, yang menyebabkan matahari bergerak. Gerakan mata hari inilah yang kemudian menimbulkan *o pua* (angin). Selanjutnya, Tuhan menutup mata maka terjadilah gelap. Gelap inilah yang menjadikan *o wingi* (malam). Terjadilah siang dan malam (Tarimana, 1983: 217-218).

Kemudian Tuhan mengupas dakinya dan menggulungnya menjadi gumpalan dan dilemparkannya ke bawah dan itulah yang kemudian menjadi *wuta'aha* (tanah yang luas, buana, bumi). Tuhan mencabut beberapa helai rambut dan bulunya dan dilemparkannya ke atas bumi dan itulah yang kemudian menjadikan tumbuh-tumbuhan di bumi; sesudah itu Tuhan mengeluarkan beberapa kutunya dan dilemparkannya ke atas bumi dan itulah kemudian yang menjadikan hewan-hewan di bumi. Agar tumbuh-tumbuhan dan hewan-hewan dapat hidup di atas bumi, Tuhan membuang kencingnya dan itulah kemudian yang menjadi hujan. Segala peristiwa kilat dan guntur serta apa yang dinamakan *o lelu* (gempa bumi) adalah wujud dari Tuhan yang menggerakkan dirinya (*Ibid*).

Untuk menjaga bumi dan isinya, Tuhan menciptakan manusia. Diambil segumpal tanah, dan dibentuknya menjadi tubuh manusia. Tuhan mula-mula membentuk kepalanya, disusul dadanya, selanjutnya perutnya,

dan terakhir tangan dan kakinya. Lama proses pembentuan tubuh manusia sampai lengkap oleh Tuhan adalah 300 hari (*Ibid*).

Konsepsi orang Tolaki tentang alam dalam hubungannya dengan manusia dengan sistem perlambangan berdasarkan asosiasi. Alam ini terdiri atas tiga bagian, yakni: *hanua mendoda* (alam nyata) yang dilambangkan dengan tubuh manusia; *hanu metoku* (alam bayangan) yang dilambangkan sebagai semangat; dan *hanu tehi* (alam gaib) yang dilambangkan sebagai jiwa atau roh manusia. Alam nyata terdiri pula atas tiga bagian,yakni: *lahuene* (langit, dunia atas) dengan segala isinya yang dilambangkan sebagai kepala manusia; *wawo wuta* (permukaan bumi, dunia tengah) dengan segala yang ada di atasnya yang dilambangkan sebagai dada manusia; dan *puri wuta* (dasar bumi, dunia bawah) yang dilambangkan sebagai perut dan kaki manusia. Di langit ada *oleo* (matahari) dan *o wula* (bulan), dan *anawula* (bintang-bintang) yang identik dengan siang dan malam yang diasosiasikan dengan mata putih dan mata hitam; hujan dan awan diasosiasikan dengan air mata dan tahi mata manusia; angin, guntur, kilat, petir diasosiasikan dengan telinga dan mulut manusia yang berbicara. Di permukaan bumi hidup tumbuh-tumbuhan dan hewan yang diasosiasikan dengan bulu atau rambut dan kutu manusia; sungai, rawa, laut yang diasosiasikan dengan darah, keringat dan kencing manusia; tanah dan batu yang diasosiasikan dengan daging dan tulang manusia; dan barang mineral yang diasosiasikan sum-sum dan otak manusia; gunung dan lembah yang diasosiasikan dengan benjolan dan lekukan badan manusia. Di dasar bumi terdapat tiang-tiang penopang bumi yang diasosiasikan dengan kaki dan tangan manusia; jalur-jalur dan lapisan tanah yang diasosiasikan dengan urat darah dan urat syaraf, bahkan di dalamnya ada banyak jenis ular dan cacing yang diasosiasikan dengan usus manusia (*Ibid*).

Alam bayangan adalah duplikasi dari alam nyata. Setiap unsur alam nyata yang telah digambarkan di atas memiliki bayangan sebagai dzat yang halus. Langit dan bumi dan sebagainya ada halusnya demikian api, angin, air, tanah, tumbuhan, hewan, siang dan malam, matahari, bulan, dan bintang-bintang. Alam gaib adalah alam roh yang di dalamnya berdiam makhluk halus dan dewa-dewa.

2. Tuhan, Dewa dan Manusia

Sebelum orang Tolaki menganut agama Islam dan ada di antaranya yang menganut agama Protestan, mereka telah mengenal Tuhan yang mereka sebut *O Ombu* (yang disembah, dipuja). Dialah yang menciptakan jagat raya dan segala isinya. Ia berada di langit paling atas sesudah lapisan langit ketujuh. Ia kadang-kadang diidentikkan dengan langit. Orang tua-tua dari kalangan mereka sering mengucapkan doa dengan berkata : "*po'eheno sangia urano lahuene*" artinya semoga kehendak Tuhan, tetesannya langit tercurah kepada kita sekalian. Ia memandang dari atas langit ke seluruh penjuru alam sampai ke sela-sela alam dan seluruh ciptaannya. Ia mendengar segala bunyi dan suara makhluknya. Ia mengetahui apa saja yang dilakukan oleh manusia dan segala isi alam. Ia bertindak atas kehendaknya sendiri. Kelahiran, kehidupan, dan kematian berada dalam kekuasaannya. Ia yang menyebabkan segala sesuatu terjadi (*Ibid:* 226).

Apabila manusia meninggal, demikian juga matinya segala hewan dan tumbuh-tumbuhan, hal itu berarti bahwa Tuhan telah mengambilnya kembali dalam bentuk roh. Ia tidak dapat dilihat oleh mata, suaranya tidak dapat didengar oleh telinga, dan seterusnya. Manusia tidak dapat berhubungan langsung dengannya tetapi dengan perantaraan *sangia* (dewa) dan dengan *mbera hanu halusu* (segala makhluk halus) (*Ibid*).

Orang Tolaki mengenal banyak dewa. Setiap dewa diberikan nama menurut nama status dan fungsinya atau menurut nama tempat persemayamnya di salah satu bagian alam. Dewa tertinggi disebut *sangia mbu'u* (kepala dewa). Dewa inilah yang bertindak selaku penyambung lidah, titah Tuhan. ia juga disebut *sangia lahuene* (dewa langit) karena ia bersemayam di langit (*Ibid:* 227).

Manusia adalah makhluk yang pada hakikatnya sama dengan semua jenis makhluk. Ia juga mengalami hidup dan maut. Pada hakikatnya manusia adalah hidup. Ia tidak pernah mati. Adapun pertistiwa maut yang dialaminya hanyalah proses perjalan hidup itu sendiri, suatu saat di mana tampak gejala perpisahan antara dua aspek manusia itu, yakni aspek tubuh, dan aspek jiwa/roh. Hakikatnya manusia bukan terletak pada tubuhnya atau jasmaninya tetapi pada jiwanya/rohnya (*Ibid*).

3. Dunia Nyata dan Dunia Gaib; Kekuatan Sakti dan Kekuatan Sosial

Bagi orang Tolaki, kesaktian adalah keadaan diri seseorang yang menunjukkan keluarbiasaan. Orang yang mampu melakukan hal-hal yang luar biasa itu disebut *tono kobaraka* (orang yang diberi berkah oleh Tuhan, dewa, dan roh nenek moyang). Berkah itu diberikan kepadanya karena ia tekun dalam mencari ilmu, sabar dalam penderitaan, sederhana dalam hidup, taat pada aturan adat dan norma agama, dan menjauhkan diri dari perbuatan yang tercela (*Ibid:* 231).

Kemampuan yang luar biasa yang dimiliki oleh orang yang sakti itu sesungguhnya, kata orang Tolaki adalah kekuatan gaib yang timbul dari dalam batinnya berkat adanya pertolongan Tuhan, dewa, dan segala roh yang dimiliki oleh makhluk hidup lainnya dan oleh segala benda-benda. Oleh karena itu, mereka yang sakti itu disebut juga orang yang *katulungia* (orang yang diberi pertolongan).

Kekuatan skati yang dimiliki oleh seseorang itu kemudian menjadi kekuatan sosial apabila ia menjadi seorang pemimpin. Orang Tolaki memandang seorang raja sebagai *pu'uno kasu* (induk pohon, pohon besar). Dengan induk pohon di sini dimaksud pusat dari segala sesuatu yang hidup dalam wadah dunia ini "pohon" di sini dikonsepsikan oleh orang Tolaki sebagai simbol "hidup" (*Ibid.*).

C. SISTEM KEPERCAYAAN ISLAM-AKULTURATIF SUKU TOLAKI

Untuk memahami proses akulturasi Islam dengan sistem kepercayaan orang Tolaki, maka harus dilihat dari proses masuk dan penyebaran Islam di Konawe. Karena melalui proses tersebut, aktor atau juru dakwah pembawa Islam ke wilayah ini mentransformasikan nilai-nilai Islam melalui berbagai jalur dan media budaya orang Tolaki. Teori yang masyur di kalngan sejarawan Sulawesi Tenggara, tentang masuknya Islam di Kerajaan Konawe dibawa oleh pedagang-pedagang dari Buton, Bugis dan Ternate sejak kerajaan Konawe diperintah oleh Sangia Inato (Mokole Tebawo). Islam masuk ke kerajaan Konawe dengan cara damai. diperkirakan pada akhir abad XVI yaitu kurang lebih 16 tahun setelah

kesultanan Buton menerima Islam dari Ternate. Pada fase ini, pengaruh Islam masih di daerah-daerah Pesisir dan daerah pelabuhan seperti Wawonii, Tinanggea, Lasolo, Patampana (Kolaka Utara). Tokoh yang berperan dalam mendakwahkan Islam di kerajaan Konawe pada era ini adalah Laembo yang merupakan mubaligh dari Kesultanan Buton yang berdakwah di Kesultanan Buton dan sekitarnya (Muna dan juga Konawe). Barulah pada era pemerintahan raja Lakidende, Islam secara resmi menjadi agama kerajaan pada awal abad XVII, yang ditandai dengan datangnya serombongan penyiar Islam yang berjumlah 12 orang yang dipimpin oleh seorang *moji* keturunan Tiworo-Buton yang bernama La Ode Teke yang diundang oleh raja Lakidende melalui Sultan Buton. Mereka inilah yang menyiarkan Islam di pusat kerajaan Konawe di Unaaha (Tamburaka, 224-225).

Sebagai raja yang telah menganut agama Islam, raja Lakidende mengumumkan kepada rakyatnya agar: (1) Mengentikan makan babi; (2) Penguburan mayat dengan cara agama Islam; (3) Mendirikan masjid (masigi) di setiap kampung; (4) Belajar membaca al-Qur'an (mangadi); (5) Bersunat (mesunah) bagi laki-laki yang telah akil baligh; (6) Mengucapkan dua kalimat syahadat bagi anak-anak manggilo (pengislaman); (7) Hatam al-Quran (hatamu); (8) Pembacaan akad nikah dalam pesta perkawinan (*Ibid*).

Proses Islamisasi di Konawe dengan pendekatan kultural, sehingga luwes dalam penyebaran Islam. Selain itu, diterimanya Islam oleh masyarakat Konawe, karena pada periode sebelumnya belum ada institusi-institusi keagamaan yang mapan sebagaimana di pulau Jawa dimana Islam datang telah ada institusi agama Hindu-Budha yang telah mapan. Saluran-saluran Islamisasi pun variatif antara lain: (1) melalui perdagangan, (2) melalui pernikahan, (3) melalui tasawuf/tareqat, (4) melalui pendidikan (*Ibid.* 226).

Keseluruhan sistem di kerajaan Konawe, sama sekali tidak berubah meskipun Lakidende telah memeluk Islam yang secara otomatis menjadi agama resmi kerajaan pula. Hanya beberapa hal dari unsur Islam yang dimasukkan menjadi bagian dalam sistem kerajaan dan sistem bermasyarakat. Di antaranya muncul jabatan *oima* (imam), *okate* (khatib),

bilalo (bilal) dan *ododa* (protokoler masjid) yang mengurus bidang *syara*. Dengan demikian, di pusat kerajaan dan di kampung di samping Tonomutuo ada yang mengatur *syara* atau syariat (Hakim, 2011: 46).

Kedatangan Islam di daerah ini dengan kultural dan dialogis, sehingga sistem dan pranata masyarakat yang berasal dari masa pra Islam masih ada. Bahkan dalam kasus-kasus tertentu, Islam dan kebudayaan setempat ini berjalin berkelindang dengan apik (*Ibid*).

Lakidende sendiri yang menjadi raja saat itu, adalah raja yang sangat taat pada ajaran Islam. Namun di saat yang sama, Ia menaruh hormat pula pada tradisi yang diwariskan oleh para leluhurnya, yang sebagian besar juga berisi ajaran-ajaran kebajikan. Ia-pun, meski secara resmi menyatakan bahwa kerajaan Konawe beragama Islam, namun tidak serta merta memaksakan semua rakyatnya untuk beragama Islam dan melaksanakan seluruh ajaran syariatnya. Di berapa daerah pedalaman, misalnya di Latoma dan Wolasi, penduduk masih makan babi, meski hal ini telah dilarang, termasuk oleh Lakidende sendiri. Untuk masyarakat yang masih belum melaksanakan sepenuhnya ajaran Islam secara pelan-pelan diajarkan, baik melalui kesenian, pendidikan dan jalur kebudayaan lainnya dengan Kebudayaan Tolaki-Konawe (*Ibid*).

Kini orang Tolaki setelah menganut agama Islam atau Protestan, menyebut Tuhan melalui istialh *Ombu Ala Ta'ala* (Tuhan Allah) atau *Ombu Samena* (Tuhan Yang Sesungguhnya). Sebutan *Ombu* dan *sangia* pada saat Islam datang, istilah ini tidak dihilangkan, tetap digunakan. Kaena itulah pada saat Lakidende meninggal, Ia pun tetap digelari *sangia.* Namun gelar *Sangia* dia, tidak biasa, sebab di belakang *Sangia* disebut *Nggiboburu* yang berarti yang dikuburkan. Penanda terakhir menunjukkan adanya ajaran Islam di situ. Jadi meski ia tetap dianggap dewa yang naik ke langit, namun Ia pada saat meninggal, mayatnya dikubur tidak seperti raja-raja sebelumnya yang dimakamkan dengan tidak menggunakan aturan Islam (*Ibid*).

Di sini sangat jelas model dialog yang dibangun oleh aktor-aktor Islam. Di satu sisi, sama sekali tidak mempermasalahkan keyakinan masyarakat bahwa roh raja naik ke langit, toh dalam ajaran Islam juga ada kemiripan mengenai hal itu. Karena itu sama sekali tidak merubah gelar

sangia bagi raja yang meninggal. Namun di sisi lain Islam menambahkan, bahwa jika seorang meninggal meski diyakini rohnya naik ke langit, harus dikuburkan. Pada titik inilah Islam menyisipkan ajaran syariat di tengah kepercayaan masyarakat Tolaki-Konawe ini. Hal ini tentu saja merubah kehidupan sosial masyarakat Konawe, salah satunya adalah mulai dikenalinya tata-cara penguburan dalam kehidupan masyarakat. Namun meski demikain, perubahan yang terjadi sama sekali tidak meminggirkan kebiasaan-kebiasaan atau tardisi.yang sudah dianggap baik di masyarakat. Salah satunya dalam hal (tetap) memberikan gelar *sangia* pada orang yang telah meninggal (*Ibid*).

Puncak dari proses dialog ini adalah pada simbol yang disebut dengan *kalosara* (Tamburaka, 2015). *Kalosara* ini menjadi simbol dari semua acara adat dan ritual Suku Tolaki di Konawe. *Kalosara* ini muncul setelah Islam menjadi bagian dari masyarakat Konawe (*Ibid:* 49). Dengan kata lain, *kalosara* ini adalah bagian atau bahkan puncak dari dialog antara Islam dengan berbagai tradisi yang ada di Konawe. Hal ini menurut Laponange dibuktikn dengan adanya salah satu simpul di lingkaran *kalosara* itu yang satu ujungnya mencuat ke luar. Ujung yang mencuat ke luar itu adalah simbol keesaan Allah SWT, satu nilai *tauhid* yang diyakini berasal dari ajaran Islam. Inilah gambaran dialog antara Islam dan sistem keyakinan, tradisi, adat maupun berbagai pranata sosial yang ada di Konawe.

Kalosara juga menggambarkan struktur kognisi atau pikiran suku Tolaki di Konawe yang lebih mengutamakan kekeluargaan, perdamaian, harmoni dan keserasian dengan alam yang memberi berbagai kebutuhan untuk makanan. Poros keyakinan ini didasarkan kepada sistem kepercayaan kepada Tuhan yang terekspresi dalam simbol-simbol dalam *kalosara*. Tentu saja sebagai masyarakat yang terbuka sejak dari dulu, dimana sudah membangun interaksi dengan Buton, Jawa, Muna, Bugis, Makassar dan Ternate, maka tradisi Konawe adalah gabungan dari berbagai tradisi (*Ibid*).

Konawe pada akhirnya menjadi salah satu prototipe masyarakat multikultural, dimana peradabannya dibangun dari “racikan” Islam, Buton, Jawa, Bugis, Makassar, Muna mapun Ternate dengan baik. Hal ini

digambarkan oleh lagu tradisional masyarakat Tolaki-Konawe: *Uluno O Goa, Warokona O Bone, Watulono Konawe, huleno Wolio, kareno Tarinate* (Kepalanya Goa, lehernya Bone, tubuhnya Konawe, jantungnya Wolio dan kakinya Ternate) (Hakim: 50).

Proses kedatangan Islam pada masa kerajaan dengan tidak melakuka semacam akulturasi ekstrim, yaitu dengan kekerasan, perang, penaklukkan, telah membuat masyarakat Konawe menjadi masyarakat multikultur sampai saat ini. Masyarakat yang saling menerima dan mengisi satu sama lain. Dengan demikian peradaban Konawe dibentuk dengan hadirnya interfensi dari beragam suara yang bersilang tindih dan desensus tanpa putus.

D. KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat disimpulkan: (1) Sistem kepercayaan awal Suku Tolaki meyakini adanya Tuhan yang disebut *O Ombu,* dewa-dewa, dan roh-roh leluhur yang menjadi dewa yang disebut *sangia.* (2) Islam datang di Kerajaan Konawe dengan cara-cara damai, dialogis sehingga terbentuk sistem kepercayaan akulturatif Islam-Konawe dalam sistem kepercayaan masyarakat Tolaki. Konstruk sistem kepercayaan akulturatif Islam-Tolaki tercermin dalam kepercayaan kepada Tuhan Allah, dalam doa-doa tetapi menghargai ritual-ritual warisan budaya pra Islam.

REFERENSI

Alifuddin, Muhammad. 2007. *Islam Buton; Interaksi Islam dengan Budaya Lokal.* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.

Hakim, Ramlan. "Lingkar Rotan Kalosara; Perjumpaan Islam dan Tradisi dalam Sejarah Islam Konawe" dalam *Jurnal Al-Qalam,* Volume 12 No. 1, Januari-Juni 2011.

Idaman dan Rusland. 2012. "Islam dan Pergeseran Pandangan Hidup Orang Tolaki", dalam *Jurnal Al-Ulum,* Vol. 12. No. 2 Desember 2012.

Ismail, Arifudin. 2012. *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Malemba, Basrin dan H. Syafruddin Pasuay. 2013. *Biografi Raja (Mokole) Lakidende (Sangia Ngginoburu) (1725-1786).* Unaahan dan Yogyakarta: Kerjasama Universitas Lakidende dengan Penerbit Lukita Yogyakarta

Maria, Siti dkk. 1995. *Sistem Keyakinan Pada Masyarakat Kampung Naga dalam Mengelola Lingkungan.* Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan

Pranowo, M. Bambang. 2011. *Memahami Islam Jawa.* Jakarta: Kerjasama Pustaka Alvabeta dan Lembaga Kajian Islam & Perdamaian (LaKIP)

Pratiwi, Poerwanti Hadi. "Asimilasi dan Akulturasi; Sebuah Tinjauan Konsep" dalam www.staff.uny.ac.id diakses 3 Mei 2016

Poerwanto, Hari. 2006. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Saifuddin, Achmad Fedyani. 2006. *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma.* Jakarta: Kencana Prenanda Media Group

Syam, Nur. 2004. *Islam Pesisir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Tarimana, Abdurrauf. 1993. *Kebudayaan Tolaki.* Jakarta: Balai Pustaka

Tamburaka, Rustam E. 2004. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 40 Tahun Sultra Membangun.* Kendari: Hasil Penelitian

Taridala, Yusran. 2015, *Wekoila Anaway Inuanggino Sangia.* Kendari: MarsCon Indonesia

Tamburaka, Basaula. 2015. *Peran Kalo Sebagai Media Komunikasi Simbolik.* Kendari: CV. Barokah Raya

Thohir, Mudjahirin. 2005. *Orang Islam Jawa Pesisiran,* Semarang: Fasindo Press

THE FREQUENCY USE OF COGNITIVE AND METACOGNITIVE STRATEGIES IN READING

Iskandar Abdul Samad, Siti Raisha, dan Siti Sarah Fitriani
Syiah Kuala University, Banda Aceh
iskandar.abdul.samad@unsyiah.ac.id,

A. INTRODUCTION

Reading comprehension is one of the essential skills that everyone requires in their life. Everyone immerse his/her self into reading activities through many ways. A buyer reads the label of a product; an officer reads a report; a father reads newspaper; and a student reads the book. Simply, having excellent reading comprehension skill is a must nowadays. Therefore, everyone is expected to improve his/her reading comprehension skill. Literacy skill needs to be developed in order to have excellent reading comprehension. To do this, one needs to develop reading strategies. A number of theories and research revealed that there is positive correlation between reading comprehension and reading strategies (Zhang & Seepho, 2013; Chen & Chen, 2015; Soleimani & Hajghan, 2013). It is believed that the knowledge and awareness about reading strategies may help readers to improve their reading comprehension skill. Other studies found that successful readers are those who are aware of and frequently apply the reading strategies (Yukselir, 2014; Mokhtari & Reichard, 2002; Singhal, 2001). Reading is a process of constructing meaning from a text (Snow & Sweet, 2003; Pressley, 2002), and this process requires the activation of cognitive capacity. To activate readers' cognition, therefore, they need to use cognitive and metacognitive strategies.

A parallel study of reading issue in EFL context has also been conducted by Hung & Ngan (2015) in Dong Thap University, South Vietnam. They conducted a research which focused on reading strategies. The discussion in their study is based on Oxford (1990) classification of reading strategies focusing on four major strategies. They examined the reading strategies used in processing academic English texts by first-year

and third-year of English department students. Their study aimed to examine possible gaps between the two groups regarding the concerned strategies in use. The result indicated that the first-year students frequently used the some strategies such as skimming, scanning, translating, highlighting, relevant-thinking, especially cooperating and assistance-seeking. Meanwhile, the third-year students no longer frequently used translating, resourcing and highlighting; instead they increased the varying frequencies of analyzing, elaborating, purpose-identifying and other strategies.

Another study on EFL reading strategies was carried out by Shan-Shan (2013). This study aimed to explore the use of reading strategies among EFL college students in Taiwan. The questionnaires which were used focusing on metacognitive reading strategies. The study employed three hundred and ninety-eight EFL college students from seven colleges in the north, central, and south of Taiwan. The study showed that the higher grade students had more variety in using reading strategies than lower grade students. In specific, the higher grade students tended to use integrated strategies more than lower grade students.

Unlike the previous studies above, the present study focuses on two of the most common used strategies (cognitive and metacognitive) among EFL university students in their English reading task. Specifically, the discussion of reading strategies in this study used Oxford (1990) classification which is known as one of the influential reading strategy classification among others EFL reading strategies. In addition, this study is conducted in Aceh, Indonesia where the EFL reading learning and teaching is still struggling on its way to development. Thus, the writers expect the discussion about reading strategies issues could become such an instructional focus in EFL classroom in Indonesia. Furthermore, it is also expected that this study could be useful as one of the references in the area of EFL reading strategy.

B. LITERATURE REVIEW

The original word of strategy comes from the ancient Greek *strategia,* which means steps or actions taken for the purpose of winning a

war (Oxford, 1990). Nowadays, the term strategy has been broadly used. In non-military setting for example, the word strategy refers to certain specific actions and steps which are taken to achieve certain goals. In this way, reading strategies refers to specific actions which are taken by students to comprehend their reading materials. A more constructive view about reading strategies has already been explained by several scholars. For instance, Grabe (2009) considers reading strategies as the conscious and unconscious process which the readers do in solving reading problem. On the other hand, Kara (2015) remarks strategies as the procedures which help readers cope with unfamiliar tasks.

Reading scholars, since decades ago, had already categorized reading strategies into a number of dissimilar groups. Oxford (1990), one of the researchers who concerns on the study of language learning strategies, classified the learning or reading strategies into six main categories; these include cognitive, metacognitive, memory-related, compensatory, affective, and social. Goodman (1970) as cited in Chen and Chen (2015) divides EFL reading strategies into two types of processing: bottom-up and top-down. While O'malley and Chamot (1990) classify reading strategies into three broad categories: cognitive, metacognitive and social affective.

Moreover, Mokhtari and Sheorey (2001) classify reading strategies into three categories involving metacognitive, cognitive, and support reading. Then, they re-named two categories: metacognitive strategies as global reading strategies, and cognitive strategies as problem-solving reading strategies. As a consequence, the Mokhtari and Sheorey reading strategies classification is well known as global, problem-solving, and support reading strategies now (2001).

On the other hand, Duke and Pearson (2002) classified six reading strategies into prediction or prior knowledge, think-aloud, text structures, visualization, summarizing, and questioning and answering questions. Grabe (2009) further proposes ten reading strategies called as multiple-strategy approaches such as Know-Want to know-Learned (KWL), Experience-Text-Relate (ETR), Question-Answer-Response (QAR), Directed Reading and Thinking Activities (DRTA), Reciprocal Teaching,

Collaborative Strategic Reading (CSR), Self-Explanation Reading Training (SERT), Direct Explanation, Questioning the Author, Transactional Strategies Instruction (TSI), and Concept-Oriented Reading Instruction (CORI). These different classifications are caused by the different aspects, concepts, and framework which are used by the researchers to discuss the reading strategies. Some researchers generate the classification based on the reading process, character, and function (Shan-Shan, 2013).

However, the current trends have led the increasing research which tend to emphasis on two most important major strategies, cognitive and metacognitive reading strategies (El-Koumy, 2004; Yukselir, 2014; Bock, 1993; Keene & Zimmerman, 1997). Therefore, the discussion of reading strategies in this study is based on Oxford (1990) classification of reading strategies focusing on these two major categories. Oxford's classification is considered as one of influential classifications on reading strategies. As Ellis (1994) asserts, Oxford's taxonomy is probably one of the most comprehensive classifications of learning or reading strategies to be considered. Further, the term metacognitive and cognitive strategies have been defined by several scholars including O'Malley and Chamot (1990), Ellis (1994), Flavel (1979), Brown (2007), and Cohen (2005). In specific, cognitive and metacognitive strategies could be described as in below.

Cognitive Reading Strategies

Anastasiou and Griva (2009) describes that cognitive strategies include direct interaction with the text by operating and manipulating information directly to facilitate comprehension. Using cognitive strategies, readers interact with the text to construct association between the existing information in the reader's mind and the new information they are absorbing from the text. The cognitive strategies encompass the specific strategies including skimming, using other clues, reasoning deductively, summarizing, scanning, analyzing expression, elaborating, using imagery, guessing the meaning of a new word from the context, highlighting, rereading, taking notes, translating, resourcing by using dictionary, encyclopedia, or glossary (Oxford, 1990).

1. Metacognitive Reading Strategies

There are a number of definitions of metacognition given by researchers. Mokhtari and Reichard (2002) consider metacognition reading strategy as the awareness and monitoring processes described as the knowledge of the readers' cognition about reading and self-control mechanism. While Chamot and Kuper (1989) discuss metacognitive strategies as regulatory strategies in which learners are aware of their own thinking and learning, and plan, monitor, and evaluate their own learning endeavors.

Israel, Bauserman and Block (2005) state that metacognitive strategies help the students to understand the reading processes by the activation of cognition. Therefore, cognitive and metacognitive strategies are commonly used together because they are supporting to each other (O'Malley & Chamot, 1990). The experts affirm that awareness and monitoring (metacognition) is essential in reading (Mokhtari & Reichard, 2002). Students who have metacognitive awareness have higher possibility to be successful in their learning (Chamot, 1998).

Furthermore, a number of references note that the metacognitive processes involve planning, monitoring, problem solving, and evaluating process. In specific, the classification of metacognitive strategies is established by thinking what has been known about the topic, identifying a purpose for reading, paying attention, and self-evaluating (Hung & Ngan, 2015).

C. METHOD

This study is a quantitative study investigating the frequency of the use of cognitive and cognitive reading strategies. Fifty EFL students in the fifth semester of English Education Department at Syiah Kuala University in Banda Aceh, Indonesia, participated in this study. Eight students withdrew from the candidacy therefore forty-two questionnaires were collected and analysed.

The "Reading Strategy Questionnaire" consists of eighteen statements along with the scales following the statements. The students have to tick one of the scales which describe the strategies well. There are

five scales provided in the questionnaire, those are usually, always, sometimes, rarely and never. These close-ended questionnaire items are modified from Ngan and Hung (2015) who have designed the questionnaire based on reading strategies suggested by Oxford (1990). Furthermore, these statements are divided into two main sections. The first section consists of fourteen statements which focus on cognitive reading strategies. While the second section consists of four statements which focus on metacognitive reading strategies. Each of the students answered eighteen items of questionnaires in 30 minutes.

The reading strategies questionaires were distributed to the students. Next, the mean score of the scale was calculated. The scores were then displayed into a computer using Microsoft Excel. To explain the frequent, moderate, and infrequent use of each strategy, we used the strategy level by Oxford (1990) as presented in Table 1 below.

Table 1 : The Level of Reading Strategies Used

Level	Frequency	Evaluation	Point	Mean Score
Active ⇩ Passive	High	Always used	5	4.5 to 5.0
		Usually used	4	3.5 to 4.4
	Medium	Sometimes used	3	2.5 to 3.4
	Low	Rarely	2	1.5 to 2.4
		Never	1	1.0 to 1.4

D. RESULT

Table 2 below presents the frequency of cognitive reading strategies used by the students.

Table 2. The use of cognitive reading strategies

No	Cognitive Strategies	M	SD	Evaluation	Frequency
1	Skimming	4.48	7.75	Usually used	High
2	Using other clues	3.43	1.09	Sometimes used	Medium
3	Inferring	3.21	0.9	Sometimes used	Medium
4	Summarizing	3.93	6.26	Usually used	High
5	Scanning	3.38	1.13	Sometimes used	Medium
6	Analyzing expression	3.05	0.85	Sometimes used	Medium
7	Elaborating	3.50	0.92	Usually used	High

No	Cognitive Strategies	M	SD	Evaluation	Frequency
8	Using Imagery	3.19	0.97	Sometimes used	Medium
9	Guessing	3.76	1.03	Usually used	High
10	Highlighting	3.29	1.09	Sometimes used	Medium
11	Rereading	3.79	1.07	Usually used	High
12	Taking notes	3.24	1.16	Sometimes used	Medium
13	Translating	3.10	1.21	Sometimes used	Medium
14	Resourcing	3.9	3.21	Usually used	High
Overall cognitive reading strategies		**3.52**	**0.4**	**Usually used**	**High**

Based on the above table, the mean score of fourteen cognitive strategies above is ranged from medium (3.05) to high (4.48) level. From the data, it can be concluded that the students used a wide variety of cognitive reading strategies. In specific, eight out of fourteen (more than 50%) strategies reach medium level in which their mean score ranged from 3.05 to 3.43. Only six out of fourteen strategies (less than 50%) reach a high or active level in which the mean score ranged from 3.5 to 4.48. However, the overall mean score (3.52) indicates a high use of fourteen cognitive strategies. For further information, below is the use of metacognitive reading strategies.

Table 3. The use of metacognitive reading strategies

No	Metacognitive Strategies	M	SD	Evaluation	Level
1	Thinking what has been known about the topic	3.29	1.24	Sometimes used	Medium
2	Identifying a purpose for reading	3.36	1.14	Sometimes used	Medium
3	Paying attention	3.29	0.99	Sometimes used	Medium
4	Self-evaluating	3.36	1.25	Sometimes used	Medium
Overall metacognitive reading strategies		**3.3**	**0.04**	**Sometimes used**	**Medium**

Table 3 above shows that the mean score of four metacognitive strategies is still at medium level (the mean score ranged from 3.29 to 3.36). The overall mean score (3.3) also indicates a medium use of

metacognitive reading strategies among the respondents. Generally, the result has shown that the students use all of metacognitive reading strategies, but they do not reach to high frequency level or active level yet.As a result, it is noted that the students use cognitive reading strategies more frequently than metacognitive reading strategies. The following is the comparison of cognitive and metacognitive reading strategies used by the students.

Table 4. Cognitive and metacognitive students' reading strategy mean score comparison

Reading Strategies	M	SD	Level
Cognitive	3.52	0.4	High
Metacognitive	3.3	0.04	Medium

Table 4 above shows the mean score comparison of cognitive and metacognitive reading strategies used by the students when reading English texts. The data shows that only cognitive strategy reach the high level of use. While the mean score of metacognitive reading strategies is in a medium level. Furthermore, based on the questionnaires analysis, it reveals that there are some reading strategies which are most frequently used by the students. These are presented in the following table.

Table 5. The most frequently use reading strategies

Reading strategy	Mean	SD	Level
Skimming (C1)	4.48	7.75	High
Summarizing (C4)	3.93	6.26	High
Resourcing (C14)	3.90	3.21	High
Rereading (C11)	3.79	1.07	High
Guessing (C9)	3.76	1.03	High
Elaborating (C7)	3.50	0.92	High

Table 5 above demonstrates six reading strategies that are used frequently by the students in reading English texts. All of the strategies belong to cognitive reading strategy. Specifically, skimming strategy is in the highest mean score (4.48) which means that skimming was the most

frequently use strategy among others, followed by summarizing (M=3.93), resourcing (M=3.90), re-reading (M=3.79), guessing (M=3.76), and elaborating (M=3.50). The students are able to use skimming strategy actively.

E. CONCLUSION

In conclusion, this research has investigated a number of reading strategies available in the literature that are used by students in Aceh. Some strategies are dominantly used by students to help them comprehend the reading texts. Cognitive and metacognitive reading strategies benefit students to understand the texts as it also has been found by other researchers in the literature.

F. RECOMMENDATION

The result of this study could be benefitted EFL students, readers, teachers, instructors, curriculum designers, and other researchers to know types of appropriate reading strategies. For EFL students, it is expected that they could learn and practice various reading strategies in order to be able to use them actively and frequently. For English teachers and EFL reading instructors, it is suggested that they should be aware on their students' reading strategies use and be ready to help their students by introducing and encouraging them to practice various reading strategies earlier. To EFL materials developers in general, they also should pay more attention in designing and developing EFL reading comprehension materials and tasks. They are expected to provide various reading exercises which offer opportunities for EFL students to practice and use various reading strategies they have learned.

For researchers, it is expected that they could enrich information regarding the reading strategies. Similar study with different participants may reveal different result. Future research could be conducted to beginner students to investigate whether any differences or similarities between beginner and adult students reading problems or strategies. In addition, It needs continous research in this field to improve EFL students' ability and the quality EFL reading teaching learning.

REFERENCES

Anastasiou, D., & Griva, E.(2009). Awareness of reading strategy use and reading comprehension among poor and good readers. *Elementary Education Online,* 8(2): 283-297.

Bock, S. (1993). Developing materials for the study of literature. *English Teaching Forum,* 31: 3-9.

Brown, H.D. (2007). *Principles of language learning and teaching.* New Jersey: Prentice Hall Regents.

Chammot, A, U. (1998). *Teaching learning strategies to language students.* (Report No. FL 025 976). Washington, DC: Center for Applied Linguistics. (ERIC Document Reproduction Service No. ED 433 71).

Chamot, A.U., & Kuper, L. (1989). Learning strategies in foreign language instruction. *Foreign Language Annuals,* 22: 13-2

Chen, S. C., & Chen, K. T. (2015).The use of EFL reading strategies among high school students in Taiwan. *The Reading Matrix.* 15 (2): 156-166.

Cohen, A. D. (2005). *Strategies in learning and using a second language.* Beijing: Foreign Language and Research Press.

Duke, N. K., & Pearson, P. D. (2002). Effective practices for developing reading comprehension. In A. E. Farstup & S. J. Samuels (Eds.), *What research has to say about reading instruction* (pp. 205–242). Newark, DE: International Reading Association

El-Koumy, A. S. A. K. (2004). Metacognition and reading comprehension: Current trends in theory and research. ERIC Document No. ED 490569, Washington, DC: American Educational Research Association.

Ellis, R. (1994). *The study of second language acquisition.* Oxford: Oxford University Press.

Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive–developmental inquiry. *American Psychologist,* 34 (10): 906–911.

Grabe, W. (2009). *Reading in a second language: Moving from theory to practice.* New York: Cambridge University Press.

Hung, D. M. &Ngan, V. P. T. (2015). Investigating reading strategies used by EFL students at Dong Thap University. *Asian Journal of Educational Research,* 3 (4): 10-20.

Israel, S.E., Bauserman, K.I., & Block, C.C. (2005). Metacognitive assessment strategies. *Thinking Classroom,* 6(2): 21–28.

Kara, S. (2015). Reading Strategies: Prospective teachers and their teaching practices. *Journal of Education and Instructional Studies in the World.* 5(3): 20-28

Keene, E. & Zimmerman, S. (1997). *Mosaic of thought: Teaching comprehension in a reader's workshop.* Portsmouth, NH: Heinemann.

Mokhtari, K. & Reichard, C. A. (2002).Assessing students' metacognitive awareness of reading strategies. *Journal of Educational Psychology.* 94 (2): 249–259

Mokhtari, K., & Sheorey, R. (2002). Measuring ESL students' awareness of reading strategies. *Journal of Developmental Education,* 25, 2-10.

O'Malley, J. M &Chamot, A. U. (1990).Learning strategies in second language acquisition. Cambridge: Cambridge University Press

Oxford, R.L. (1990). *Language learning strategies: What every teacher should know.* Boston: Heinle & Heinle.

Shan-Shan, K. (2013). Exploring the useful reading strategies among EFL College Students in Taiwan. *Chinese Studies Journal.* 2 (4): 193-196.

Singhal, M. (2001). Reading proficiency, reading strategies, metacognitive awareness and L2 readers. *The Reading Matrix1*, 1-9.

Soleimani, H. & Hajghan, S. (2013). The effect of teaching reading comprehension. Strategies on Iranian EFL Pre-University students' reading comprehension ability. *International Research Journal of Applied and Basic Sciences.* 5 (5): 594-60.

Yukselir, C. (2014). An investigation into the reading strategy use of EFL prep-class students. *Social and Behavioral Sciences Journal,* 158: 65 – 72.

Zhang, L. & Seepho, S. (2013). Metacognitive strategy use and academic reading achievement: insights from a Chinese Context. *Electronic Journal of Foreign Language Teaching*. 10(1): 54–69.

KALO SARA: SIMBOL RELIGIUSITAS LOKAL DALAM MENJAGA HARMONY ISLAM-KRISTEN PADA MASYARAKAT TOLAKI

Syahrul Marham
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari, Sulawesi Tenggara, Indonesia
syahrul.stain@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Tolaki merupakan suku yang mendiami sebagian besar wilayah daratan propinsi Sulawesi Tenggara. Daerah yang dihuni orang Tolaki adalah Konawe, Kendari, Konawe Selatan, Konawe Utara, Kolaka dan sebagian kecil di Kolaka Utara dan Konawe Kepulauan. Daerah lainnya di provinsi Sulawesi Tenggara adalah Bombana yang sebagian besar dihuni oleh suku Moronene sebagai penduduk asli dan pendatang Bugis.

Orang Tolaki menggunakan dua bahasa dalam kehidupan sehari-hari, yaitu bahasa Tolaki Konawe Dan Tolaki Mekongga. Bahasa Tolaki Konawe umum digunakan oleh masyarakat Tolaki di Konawe, Konawe Selatan, Konawe Utara dan Kendari. Sementara bahasa Tolaki Mekongga digunakan oleh masyarakat Tolaki Mekongga di Kolaka dan Kolaka Utara. Perbedaan antara bahasa Tolaki dalam beberapa kosa kata tertentu, menurut para tetua desa (*toono motu'o*) sebenarnya hanya menggunakan sinonim, di mana Tolaki Konawe menggunakan kosakata untuk menjelaskan hal-hal tertentu dan orang-orang Tolaki Mekongga menggunakan kosakata kata yang lain. Perbedaan lain adalah dalam irama, seperti Tolaki Mekongga terdengar mendayu-dayu, sedangkan Tolaki Konawe terdengar lebih datar.

Dalam aspek agama, sebagian besar orang Tolaki memeluk agama Islam dan sisanya adalah Kristen (Katolik dan Protestan). Orang Kristen saat ini menghuni beberapa daerah di Kecamatan Lambuya Konawe dan Kecamatan Wolasi Konawe Selatan. Ada perbedaan dalam hubungan

Muslim-Kristen di dua daerah itu. Di Lambuya, hubungan Kristen-Muslim berlangsung damai dan mereka bisa hidup berdampingan dalam kehidupan sosial mereka. Sehingga sangat mudah ditemukan dalam satu keluarga ada dua afiliasi keagamaan, seperti pasangan yang berbeda agama sehingga anak-anak diberi kebebasan untuk menentukan agama mereka, untuk mengikuti ayah atau ibunya. Sementara di Wolasi, Islam-Kristen tampaknya membuat batas yang kuat, di mana Kristen merasa lebih aman menempatkan dirinya di desa Ambesokoa. Di sisi lain, adanya persepsi orang Islam di Wolasi yang antipati terhadap perbedaan keyakinan yang mereka sebut "*tilaka Owose*" yaitu bencana besar jika orang Tolaki memeluk agama selain Islam. Dengan kata lain, ada fakta paradoks masyarakat Tolaki di Kecamatan Wolasi yang cukup banyak memeluk agama Kristen tapi di sisi lain ada juga persepsi penolakan.

Dalam konteks ini menarik untuk mengkaji lebih dalam tentang hubungan Islam-Kristen di distrik Lambuya yang menunjukkan harmoni. Seorang pemimpin masyarakat Tolaki bernama Yahya Sonaru, menyatakan bahwa sejak zaman kuno orang Tolaki menegakkan ke-Tolakian lebih dari agama atau apapun dalam hubungan sosial. Karena jika agama yang diajukan selalu ada perasaan benar pada setiap individu. Orang Tolaki membuat Kalo Sara sebagai panduan dalam memelihara persaudaraan dan mencegah perpecahan.

Bagi orang Tolaki, Kalo sara adalah fokus kebudayaan (Tarimana, 1993). Kalo Sara adalah ide dan sebagai realitas dalam kehidupan budaya Tolaki. Selanjutnya Kalo dianggap sebagai fokus dan mengintegrasikan unsur budaya Tolaki, sebagai aturan hidup bagi terciptanya tatanan sosial dan moral. Kalo juga berfungsi sebagai konsepsi pemersatu pendapat dan sosial dalam kehidupan Tolaki. Mengingat fungsi yang luas dan sakralitasnya masih diakui oleh masyarakat Tolaki dalam memecahkan masalah-masalah sosial, yang disebabkan oleh kontestasi agama. Dalam berbagai pengalaman dari orang Tolaki, Kalo Sara masih merupakan alat yang efektif dan kuat dalam memecahkan masalah sosial yang dihadapi, seperti sengketa antar desa, konflik warga, serta pelanggaran norma-norma adat dan agama.

Uraian di atas menggambarkan bagaimana Kalo Sara menjadi sentral dalam kehidupan masyarakat Tolaki. Tolaki sebagai etnis besar di Sulawesi Tenggara bertahan dalam keragaman internal sebagaimana perbedaan komunitas agama di Lambuya Kabupaten dan Wolasi. Berbeda dengan beberapa daerah di Indonesia yang dilanda konflik sosial bertema perbedaan keyakinan. Dalam konteks ini, kajian ini penting sebagai salah satu bentuk kontribusi tradisi lokal dalam membangun bangsa.

B. SIGNIFIKANSI KAJIAN

Konflik sosial dengan tema "agama" masih menjadi potret buram bangsa Indonesia. Peristiwa Ambon, Poso, dan Sambas belum sepenuhnya hilang dalam memori bangsa kita. Sementara konflik internal dalam agama juga terus terulang, misalnya pengusiran Syi'ah di Sampang, Madura. Yang terakhir adalah peristiwa Tolikara, yang menunjukkan perilaku intoleran beberapa orang dalam praktik keagamaan. Rangkaian peristiwa sosial hingga kini terus berlangsung, sehingga dibutuhkan jalan pemecahan oleh semua pemangku kepentingan bangsa.

Formulasi pemecahan konflik sosial telah mengundang banyak kalangan untuk menyumbangkan pikiran mereka, misalnya melalui dialog antar-agama dan Forum komunikasi umat beragama (FKUB). Namun, kegiatan ini dianggap terlalu akademis sehingga perlu diturunkan pada tingkat yang lebih praktis, sehingga benar-benar dapat mengatasi masalah.

Indonesia yang memiliki beragam etnis dan budaya, sejak pertama dikenal memiliki tradisi toleransi dan non-kekerasan. Hal ini dibuktikan dengan masuknya Hindu, Muslim, Kristen dan agama-agama lain secara damai. Asumsi yang dapat ditarik bahwa sebenarnya dalam budaya yang beragam, masing-masing berisi nilai-nilai luhur yang membentuk karakter manusia kepulauan yang toleran dan cinta damai. Dalam konteks ini, studi Kalo Sara sebagai simbol religiusitas lokal dalam membina kerukunan Muslim-Kristen di masyarakat Tolaki penting dilakukan.

C. TEMUAN-TEMUAN TENTANG KONTRIBUSI TRADISI LOKAL DALAM PENYELESAIAN KONFLIK SOSIAL

Studi resolusi konflik berbasis budaya lokal dan perannya dalam resolusi konflik sosial yang telah dilakukan antara lain oleh Tamher yang mencoba menjelaskan pengaruh fasilitas pemerintah daerah dan aktualisasi budaya lokal untuk resolusi konflik sosial (studi tentang resolusi konflik sosial bernuansa agama di Kabupaten Maluku Tenggara) (Tamher, 2003). Dengan menggunakan pendekatan kuantitatif Tamher menyimpulkan bahwa ada korelasi positif antara fasilitas pemerintah daerah dan aktualisasi budaya lokal dengan penyelesaian konflik di Maluku Tenggara. Faktor-faktor yang berperan dalam efektivitas resolusi konflik sosial adalah kepatuhan yang kuat pada budaya masyarakat lokal yang mereka miliki. Dari sudut pandang hukum Hermansyah melakukan studi tentang "Penyelesaian Konflik Etnis dan Institusionalisasi Pengadilan Lokal Berbasis Budaya" (Hermansyah, 2007). Hermansyah menegaskan urgensi pelembagaan pengadilan setempat, yang merupakan bentuk keadilan berdasarkan budaya lokal. Jika penelitian Tamber dan Hermansyah menggunakan tinjauan politik dan hukum, maka artikel ini berfokus pada isu-isu sosial dan budaya Tolaki untuk melihat fungsi Kalo Sara sebagai perekat perbedaan agama.

Studi tentang *Kalo Sara* telah dilakukan oleh Tarimana yang mencoba menjelaskan konsepsi budaya Tolaki dan posisi sentral *Kalo Sara* di dalamnya. Penelitian ini menjelaskan *Kalo* sebagai simbol utama dalam kehidupan Tolaki orang, yaitu hubungan individu dengan pencipta, masyarakat dan alam semesta. Selanjutnya Haslita melakukan penelitian tentang *Kalo Sara* dari sudut pandang komunikasi budaya dan resolusi konflik (Haslita, 2010). Studi ini menemukan bahwa model komunikasi dalam rangka penyelesaian konflik dalam masyarakat Tolaki terdiri dari: *Pesoro Mbondu* (mediasi), *Mbetulura* (dialog), *Metawari* (negosiasi), *Mbekotu Kombo* (Kekerabatan). Ada juga komunikasi transendental sebagai ritual awal menolak bala, bencana alam, hama dan gagal panen. Komunikasi dalam bentuk seni termasuk lagu-lagu, cerita, tarian dan prosa. Orang Tolaki menafsirkan bahwa nilai-nilai budaya memiliki unsur pendidikan, hukum, etika dan norma dalam kehidupan. Sementara

Alifuddin melakukan studi lebih spesifik pada masyarakat Tolaki di Kecamatan Lambuya yang berbeda agama (Alifuddin, 2011). Alifuddin menegaskan bahwa *Kalo Sara* adalah sistem sosial budaya dan sistem nilai orang Tolaki, yang dianggap juga sebagai simbol pemahaman (Tolaki-isme).

Hasil penelitian tentang *Kalo Sara* seperti yang dijelaskan di atas menegaskan bahwa Kalo Sara memiliki posisi yang sangat strategis bagi orang Tolaki. Secara umum, meliputi semua masalah kehidupan yang dihadapi oleh orang Tolaki meliputi: nilai (*values*), norma (*norm*), cita-cita, perilaku individu dan komunal. Kajian tentang "Kalo Sara sebagai simbol Religusitas lokal dalam Membina Harmony di komunitas Islam-Kristen pada masyarakat Tolaki adalah kajian tentang fungsi Kalo Sara dalam membina hubungan Muslim dengan Kristen dalam masyarakat Tolaki.

Secara harfiah *Kalo Sara* terdiri dari dua kata yang Kalo yang berarti lingkaran dan Sara adalah adat. Jadi *Kalo Sara* adalah lingkaran adat yang mencakup nilai-nilai dan norma-norma yang dianut oleh orang Tolaki (Damme, 1995). *Kalo Sara* adalah simbol tertinggi masyarakat Tolaki, fokus nilai-nilai dan pedoman bagi masyarakat Tolaki dalam kehidupan mereka, penggunaannya (nilai, norma, aturan) meliputi semua kegiatan masyarakat Tolaki. *Kalo* sebagai simbol yang mengungkapkan unsur-unsur manusia, unsur-unsur alam, unsur masyarakat, dan unsur-unsur nilai budaya.

D. KEHADIRAN DAN PERKEMBANGAN ISLAM DI KONAWE

Islam masuk di Konawe pada abad ke-16 pada masa pemerintahan raja Tebawo atau dikenal dengan *Sangia Inato*, sekitar 16 tahun setelah Buton menerima Islam (Melamba, 2013). Pada saat itu orang Tolaki yang masih menganut animisme dan dinamisme, sehingga simbol Islam tidak berjalan lancar. Sehingga penyiar Islam lebih memilih daerah pesisir.

Pengenalan Islam dalam kehidupan masyarakat Tolaki melalui dua bentuk utama yaitu, budaya dan politik. Secara kultural, Islamisasi orang Tolaki terjadi melalui penyiar Islam yang datang dari tanah Bugis dan

Ternate ke wilayah pesisir Utara dan Selatan Konawe seperti Bandaeha, Molawe, Lasolo dan Tinanggea. Selain disiarkan para muballigh, Islam juga disiarkan melalui perdagangan dan pernikahan dengan penduduk setempat. Secara politis, proses Islamisasi orang Tolaki berlangsung melalui kontak antara kerajaan yang berdekatan dengan Kerajaan Konawe. Beberapa kerajaan yang dianggap memiliki kedekatan dengan Kerajaan Konawe antara lain Ternate, Buton, Bone, dan Luwu. Selama kunjungannya ke kerajaan Palopo di Luwu, Mokole Lakidende II menyaksikan masjid Palopo, sehingga setelah kembali ke Konawe ia mendirikan mushallah yang disebut Salasa. Salasa dianggap sebagai masjid pertama yang didirikan di tanah Konawe. Sebelum Mokole Lakidende II dinobatkan sebagai raja, pertama ia belajar di Kerajaan Buton dan Wawonii, serta memperdalam membaca Al Qur'an di Tinanggea. Tampaknya bahwa Islam atau lebih tepatnya pemahaman yang baik tentang agama Islam menjadi syarat utama untuk seorang raja masa depan Konawe. Jika hipotesis ini digunakan, dapat dikatakan bahwa Islam telah dianut oleh orang Tolaki sebelum Mokole Lakidende II. Secara politis, Islamisasi orang Tolaki mendapatkan momentum besar pada fase ini.

Pemerintahan Lakidende II di kerajaan Konawe menyebabkan Islam menjadi agama resmi kerajaan. Hal ini dapat dibuktikan dengan maklumat yang dikeluarkan oleh raja Lakidende II untuk rakyat Konawe:

1. Berhenti makan daging babi;
2. Mengubur mayat menurut syari'at Islam (*mekoburu / METANO Isilamu*);
3. Membangun masjid di setiap desa;
4. Belajar membaca Al-Qur'an (*mobasa kura'ani*);
5. sunat bagi laki-laki yang memiliki pubertas (mesuna / mewaka) untuk perempuan yang disebut manggilo;
6. Mengucapkan dua kalimat syahadat;
7. Khatam Al Quran (*mepande tama / hatamu*)
8. Ijab Kabul / aqad nikah di pernikahan sesuai syariat (Syahrul, 2012).

Sebagai tindak lanjut dari fatwa Raja, maka materi pendidikan Islam di istana adalah sebagai berikut:

1. Mengucapkan dua kalimat syahadat untuk anak-anak manggilo;
2. Diskusi makanan untuk dikonsumsi, dan larangan memakan daging yang haram seperti babi (*obeke*);
3. Memerintahkan penguburan mayat kepada seluruh masyarakat sehingga tradisi memasukkan mayat ke dalam gua-gua atau guci besar untuk keturunan bangsawan dihentikan dan diganti dengan cara baru yang sesuai agama Islam;
4. Mendorong orang untuk terus belajar agama Islam pada para muballigh Muslim yang berasal dari Buton, Ternate, Bugis, baik di kerajaan dan di luar kerajaan;
5. Memperkenalkan simbol-simbol Islam atau budaya Islam seperti pelaksanaan syahadat, shalat, puasa, zakat, haji, pemeliharaan tubuh, rukun Islam dan rukun iman;
6. Prosedur mengubur dengan tata cara Islam;
7. Mangadi (membaca Al-Qur'an);
8. Hatamu (menghatamkan Al-Qur'an);
9. Mesunah (sunat);
10. Membacakan aqad nikah dalam pernikahan;
11. Mendirikan dan kesejahteraan semua masjid di desa (Supriyanto, et al, 2010).

Saluran dalam proses penyiaran Islam dilakukan dalam kegiatan perdagangan oleh pendatang dari Buton, Ternate, Luwu dan Bone. Melalui media perdagangan ajaran Islam dimasukkan terkait perilaku perdagangan sesuai ajaran Islam, yang merupakan semangat saling membantu demi kemanusiaan. Juga disampaikan konsep perdagangan yang adil dan merata, seperti tidak mengurangi takaran dan timbangan, dan menghindari mengambil keuntungan berlipat ganda (Kasrang, 2015). Penyiar Islam umumnya hidup di daerah pesisir Konawe dalam waktu yang lama bahkan menetap, sehingga mereka melakukan pernikahan dengan warga setempat. Pernikahan menjadi sarana yang menciptakan kekerabatan warga setempat dengan penyiar Islam. Hal ini lebih mudah untuk memperluas bidang

penyiaran (Laugi, 2015). Agama Islam yang dibawa oleh para mubbaligh terus mengalami pertumbuhan dari waktu ke waktu. Sehingga mulai berpikir tentang pembelajaran Islam yang diatur baik melalui pembentukan majelis di masjid-masjid. Tidak seperti di pulau Jawa dimana berkembang tradisi Islam melalui sembilan wali, Islamisasi tanah Tolaki dikembangkan oleh lembaga yang sangat sederhana. Bahan yang dieksplorasi adalah pelaksanaan rukun Islam, pemahaman tentang rukun iman, bersuci (*thahara*) dan sedikit tentang ma'rifat (tasawuf). Meskipun sangat kecil, tetapi dalam seni juga menunjukkan pengaruh Islam seperti bangunan, patung, ukiran, seni, musik, dan sastra. Bentuk lain adalah pada perhiasan dinding, perhiasan pernikahan serta tenda tabere berkaligrafi.

Selain ulama dari luar negeri yang menyiarkan Islam, ada juga ulama pribumi yang tidak dapat dikesampingkan perannya. Bagi masyarakat di utara Konawe Islamisasi di wilayah ini dipengaruhi oleh seorang ulama bernama Haji Tata atau Laasamana atau Tua Hadi (Tuan Haji) atau Haji Abdul Gani. Peninggalan ulama dalam menulis Al-Quran, bahasa Arab alfabet cap, dan tulisan Arab di atas kain putih. Sementara itu di Konawe nama yang sangat populer adalah Haji Puo-puo atau Haji Sawu-Sawu. Disebut demikian karena dalam berdakwah selalu menggunakan sarung. Nama aslinya adalah Wehuko, gelar Syech Abu Hurairah atau Haji Hasan. Dia kakek mertua dari Nur Alam, SE (Gubernur Sulawesi Periode 2013-2018). Ulama Tolaki lainnya adalah Mekoa bin Lautani yang pernah belajar Islam di Ternate dan kembali mengajar Islam di hadapan Wawotobi.

Kehadiran ulama lokal menyebabkan percepatan penyebaran Islam di masyarakat Tolaki, terutama di Konawe. Kehadiran mereka di daerah pesisir dan pedalaman menyebabkan terlaksananya maklumat Raja Lakidende II seperti pembangunan masjid di setiap kampung. Haji Lansuko Kasrang menyatakan bahwa pembangunan masjid di setiap desa yang dihuni oleh orang Tolaki merupakan kebutuhan pertama, jika ditemukan sebuah desa tanpa masjid akan disebut sebagai desa tertinggal dalam agama.

E. KEHADIRAN DAN PERKEMBANGAN KRISTEN-KATOLIK DI KONAWE

Para peneliti sebelumnya tentang sejarah dan budaya Tolaki memberikan informasi bahwa orang Kristen masuk Kendari dan Kolaka pada awal abad ke-20. Anggapan ini dibantah oleh Melamba, seorang peneliti dan sejarahwan Universitas Haluoleo. Dengan menghadirkan sumber meyakinkan, Melamba menegaskan bahwa orang Kristen Katolik telah masuk di Konawe sejak 1885. Perkembangan pesat dalam fasilitas transportasi laut memudahkan kunjungan pastoral secara teratur menggunakan kapal, yang melakukan perjalanan bulanan antara Makassar dan Kendari. Gubernur Sulawesi Tromp yang tahu peluang ekspansi misi Katolik di Kendari mendukung gerakan pastoral ini. Van Meurs, seorang imam paroki dari Surabaya yang ditugaskan untuk melakukan insfeksi dan tinggal di Kendari selama satu minggu pada bulan september 1883, bersama sekretaris urusan residensi, JAG Brugman. Tampaknya salah satu pendorong dari misi Katolik di Kendari adalah persaingan dengan Protestan. Hal ini dapat dilihat dalam laporan para pemimpin Katolik "di mana-mana di Nusantara daerah-daerah yang paling maju sudah diduduki oleh misi Protestan". Meskipun Kendari atau Konawe bukan daerah yang sudah dikembangkan tetapi memiliki peluang bagus untuk misi Katolik, terutama di pedalaman dan daerah pegunungan di mana populasinya terbelakang. Selain itu, misi Protestan belum menunjukkan kekuatan pada saat itu.

Kristen Protestan memasuki Konawe setelah Islam menanamkan pengaruh di wilayah tersebut. Yang dianggap sebagai perkembangan terbaru dalam kehidupan keagamaan masyarakat Tolaki. Kristen Protestan memasuki Onderafdeeling Kolaka pada tahun 1915 dengan kedatangan Dr. Hendrik van der Klift untuk menyebarkan Kristen Protestan di wilayah Kolaka. Selain itu, juga dalam pelayanan orang-orang di kota seperti tentara dan pejabat pemerintah dari Ambon, Manado dan Timur. Membangun gereja sederhana untuk mendukung kegiatan misionaris. Pada tahun 1918 Klift pindah ke Pengkabaran Mowewe dan menjadi pusat Injil di Sulawesi Tenggara. Kunjungan Aktifis Zending yang intensif ke pelosok-pelosok untuk memahami dan mengenal daerah sementara tugas

penyiaran Protestan. Media persekolahan menjadi pilihan strategis seperti yang dilakukan umat Katolik di Kendari, sehingga lahirlah sekolah Zending. Masyarakat Bumiputera mendapatkan pendidikan formal di sekolah-sekolah yang bukan Zending agama karena kurikulum di sekolah rakyat (*volk* school), Kristen Protestan diperkenalkan dalam interaksi di kelas atau kegiatan sekolah lainnya.

Sekolah para guru untuk mempersiapkan gereja Kristen bernama *normal Leergang* baru didirikan pada tahun 1926 di Mowewe yang berlangsung sampai tahun 1934. Banyak anak muda dari Kendari / Konawe masuk sekolah ini dan setelah lulus ditugaskan untuk menumbuhkan zending guru sekolah sidang Kristen. Zending ditandai dengan pesatnya perkembangan divisi regional Pengkabaran menjadi empat wilayah, yaitu: 1) Mowewe; 2) Sanggona; 3) Lambuya; dan 4) Taubonto (Moronene).

Pendudukan Jepang pada akhir Perang Dunia II memberikan iklim yang tidak kondusif untuk misi zending. Kegiatan Zending yang juga menggandeng kepentingan politik kolonial Belanda menjadi alasan bagi Jepang untuk melarang semua kegiatan Kristen Protestan. Hal yang sama terjadi pada Katolik di Kendari. Fenomena ini tampaknya terjadi di seluruh wilayah pendudukan Jepang nusantara. Setelah Jepang menyerah pada tahun 1945, aktifitas Zending kembali ke normal.

Kegiatan Zending sangat kuat setelah ekspansi regional Pengkabaran-Injil menyebabkan perkembangan pesat Kristen Injil di daratan. Menurut Yahya Sonaru:.. "Banyak orang berpikir bahwa jumlah orang Kristen yang ada di Kabupaten Konawe dan Kolaka saat ini menunjukkan perlambatan misi kristen sehingga menjadi minoritas, Itu tidak benar. Sebenarnya setiap ritual Masuk Kristen diikuti oleh ratusan orang dan sangat besar. Kondisi ini terganggu ketika DI / TII memasuki Kolaka dan Konawe. Mereka melakukan pembunuhan terhadap orang Kristen dan memaksa penduduk asli kembali ke agama Islam. Meskipun mereka masuk Kristen tanpa paksaan".

F. KALO SARA SEBAGAI PUSAT KEBUDAYAAN TOLAKI

1. Sebagai Alat Ekspresi dan Komunikasi

Salah satu ciri manusia adalah budaya. Koentjaraningrat menyatakan bahwa kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, rasa, serta karya yang dihasilkan oleh manusia dalam kehidupan masyarakat, yang membuatnya belajar. Sehingga hampir semua tindakan manusia adalah budaya (Koentjaraningrat, 2003). Budaya adalah sistem simbol-simbol yang memiliki makna (Spradley, 1997). Bagi orang Tolaki *Kalo Sara* adalah representasi dari ide, makna, pekerjaan dan realitas ke-Tolakian. Tarimana, menyebut *Kalo Sara* sebagai simbol bahasa, sebagai sarana ekspresi dan komunikasi. Bahan *Kalo Sara* berasal dari sepotong rotan yang kedua ujungnya dibawa bersama-sama dalam sebuah simpul sehingga akhirnya membentuk sebuah lingkaran atau bulatan, simbol dari penciptaan oleh sang pencipta. Lingkaran yang ditransformasi dari unsur-unsur alam semesta, seperti manusia, hewan, tumbuhan dan alam semesta dan budaya. Sebagai alat komunikasi, *Kalo Sara* digunakan dalam komunikasi antara keluarga, antara kelompok-kelompok, komunikasi dengan unsur-unsur alam pada dunia gaib. Komunikasi dimaksudkan untuk menjaga integritas dan kesatuan masyarakat. Komunikasi *Kalo Sara* mewujud dalam beberapa bentuk:

1) Sebagai penengah (arbitrase) antara individu dan kelompok dalam konflik untuk menjadi damai. *Kalo Sara* menyampaikan pesan "tidak ada, maaf, maaf, Anda, dia, dan saya, dan kita semua adalah satu kesatuan, satu dari tiga dan tiga dalam satu. Dianiaya dia berarti menganiaya diri sendiri, saya dan kita semua.
2) Sebagai media pesan, berita, dan undangan. Penggunaan *Kalo Sara* untuk tujuan menghormati seseorang, membawa berita, dan penerima undangan.
3) Dalam ritual seperti perkawinan, kematian, penerimaan dan pelantikan raja. Di sini, *kalo* dianggap berbicara sehingga tidak banyak komentar dari pembawa adat kecuali bahasa resmi.

2. Sebagai Prinsip Ekonomi

Kehidupan orang Tolaki seperti menanam di ladang, menanam padi di sawah, sagu, dan tanaman jangka panjang, berburu, bertani, konsep kepemilikan, dan integrasi dari berbagai sistem ekonomi menunjukkan sistem ekonomi orang Tolaki bersandar pada prinsip-prinsip tertentu, yaitu alami, tradisional dan keluarga. *Kalo Sara* adalah simbol dari prinsip-prinsip ekonomi. Tarimana, menjelaskan beberapa praktik yang dapat diamati adalah :

1) *Kalo* selalu digunakan sebagai tanda larangan dan tanda kepemilikan, penjaga tanaman dari hama dan gangguan orang. Jadi *Kalo* juga dianggap tidak jauh dari pemilik tanah dan tanaman.
2) *Kalo* selalu digunakan dalam ritual pengelohan tanah, penanaman padi dan memetik tanaman. Hal ini diyakini menyuburkan tanah dan tanaman karena mendapat restu dan dukungan dari alam, manusia, dan supernatural.
3) Hasil akhir tidak hanya dinikmati oleh petani sendiri, tapi oleh semua orang termasuk pemerintah. Ini adalah manifestasi dari prinsip kesatuan dan persatuan *Kalo* (*medulu*) sehingga harmoni, keseimbangan dan keberlanjutan sosial dapat diperlihara.

3. Sebagai Prinsip Teknologi Tradisional

Sejak dulu, orang Tolaki telah mengenal dan menerapkan teknologi tradisional, terutama dalam kegiatan rumah tangga yang menggambarkan simbol *Kalo*. Contohnya adalah sebagai berikut:

1) Peralatan menggunakan rotan, dengan model simpul memutar, melingkar dan bulat. Alat dan perabot rumah tangga di hulu diikat menggunakan *holunga* (ikat tenun melingkar menggunakan rotan)
2) Kutub bangunan tengah rumah selalu terikat dengan menggunakan ikat rotan disebut *Kalo*.
3) Jerat hewan liar dan bahan-bahan penangkap unggas berasal dari tebu atau akar selalu mengikuti *Model Kalo*.

4. Sistem Nilai Keluarga

Kalo juga muncul dalam kehidupan rumah tangga, seperti bayi yang baru lahir akan terselubung *Kalo* disebut *kalo kale-kale* dari benang putih. Manfaat *kalo kale-kale* dari benang putih untuk menghindarkan bayi dari gangguan roh dan simbol kelengkapan pembentukan keluarga inti. Selanjutnya, pada saat potong rambut (*aqiqah*), anak akan dikenakan *kalo kale kale benang kuning*, yang berarti bahwa bayi memiliki jiwa yang kuat untuk menahan gangguan roh. Anak-anak tumbuh dewasa kemudian disunat, yang digunakan disebut *Kalo peboo* yang biasanya diikat pinggang yang berarti tanda-tanda pengikat hubungan fisik dan spiritual dan siap untuk menikah dan bergaul dengan keluarga luas. Pada saat pernikahan menggunakan *kalo sara mbedulu* (Jika pernikahan adat).

Dalam hal kematian, ada dua jenis kalo. Pertama *kalo kowea* dari benang putih berbentuk seperti orang-orangan sawah, yang bermanfaat untuk menyebarkan kematian. Yang kedua adalah *kalo lowani* dari kain putih robek untuk mengungkapkan rasa kehilangan kerabat dekat. Ada juga *kalo sara wonua* pada pelantikan raja kuno yang bertujuan untuk mengeratkankan hubungan pemerintah dengan masyarakat.

5. Sistem Keagamaan dan Kosmologi

Nenek moyang orang Tolaki menyadari kekuatan transendental yang mengontrol alam semesta, dan kekuatan alam yang sulit diatasi. Hal ini mengakibatkan keyakinan pada kekuatan magis yang dikenal sebagai *sangia* atau dewa-dewa. Orang Tolaki menganggap bahwa *sangia* menciptakan alam semesta dan segala isinya dengan penuh keserasian. Hal ini juga terlihat dalam simbol *Kalo Sara* yang menunjukkan keutuhan dan kesatuan dengan pencipta.

6. Sebagai Prinsip Seni

Setiap kebudayaan selalu memiliki jejak, salah satunya seni. Demikian pula, dalam seni sederhana orang Tolaki. Tarimana menyimpulkan: "Bentuk desain dalam pola persegi, lingkaran, ikat dan pola gambar tumbuhan pakis, pola kepala orang, bentuk tubuh berpakaian dalam pola lingkaran, benda perhiasan dalam bentuk lingkaran,

membentuk alat suara dalam pola lingkaran, bentuk teknik menari dalam lingkaran dan pola gerakan vertikal-horizontal yang membentuk persegi panjang, semua menunjukkan pola yang sama jika bentuk pola, yaitu: lingkaran, ikatan, dan segi empat".

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa domain kalo sangat luas dalam kehidupan masyarakat Tolaki. Kemajuan zaman dan pesatnya perkembangan teknologi mempengaruhi posisinya, setidaknya pada generasi Tolaki sekarang. Beberapa kalangan terus melakukan upaya agar tetap relevan dengan alasan adanya pengembangan dunia. Bahkan nilai-nilai luhur di dalamnya terus direvitalisasi dan direproduksi sebagai pengembangan karakter sejalan dengan semangat bangsa (*national character building*).

G. KALO SARA SEBAGAI PENJAGA HARMONY ISLAM-KRISTEN MASYARAKAT TOLAKI

Hal paling berharga dalam kehidupan Tolaki adalah apa yang disebut *medulu mepokoaso* (kebersamaan, persatuan), *ate pute penao moroa* (putih jiwa hati bersih), *Morini mbu'u mbundi Monapa mbu'u ndawaro* (kesejukan, kedamaian, kesejahteraan, dan keadilan). Tiga nilai di atas adalah manifestasi ideal *Kalo* dalam kehidupan orang Tolaki. Jika ada orang Tolaki berperilaku tidak sejalan dengan norma akan mendapatkan *todeha* (kutukan) dari *sangia wonua* (tuhan pemeliharaan alam).

Nilai-nilai Ini masih dipegang teguh oleh masyarakat Tolaki di Lambuya. Stigma yang tidak dapat dihindari bahwa kehadiran Kristen di Lambuya yang mengeksploitasi kemiskinan masyarakat lokal dengan misi Zending digabungkan dengan kolonial Belanda. Namun tidak ditemukan konflik sosial karena perbedaan keyakinan, apalagi perbedaan terjadi dalam satu keluarga. Sejak Lambuya menjadi Pusat Pengkabaran Injil pada tahun 1920, orang Lambuya telah terbiasa hidup dalam keadaan pluralistik. Ini adalah dasar-dasar toleransi yang berdiri di atas nilai tradisi lokal.

Kegiatan Zending lokal pada awal abad ke-20 sebenarnya menimbulkan benih-benih konflik, tetapi semua bisa diselesaikan dengan komunikasi tradisional melalui *Kalo*. Model komunikasi dalam rangka

resolusi konflik di masyarakat Tolaki terdiri dari: *Pesoro Mbondu* (mediasi), *Mbetulura* (dialog), *Metawari* (negosiasi), *Mbekotu Kombo* (Kekerabatan) (Haslita, 2010). Dalam proses komunikasi, tetua bertindak sebagai wasit dan berbicara atas nama tradisi dan membawa *Kalo Sara*.

Di daerah lain, yang tinggal di rumah yang berbeda agama akan sulit ditemukan dan dianggap tidak masuk akal. Kenyataannya tiga desa di Lambuya: Lambuya, Asaki, dan Awuliti menunjukkan kehidupan yang harmonis. Ini telah berlangsung selama beberapa dekade. Seorang informan berpendapat kondisi keluarganya, di mana ibunya adalah seorang Kristen dan ayahnya adalah Muslim, tapi mereka masih hidup dalam harmoni. Ketika akhirnya memilih Islam, informan melakukannya secara sadar, tanpa paksaan dari siapa pun. informan ini tidak hanya menggambarkan kehidupan yang tenang dalam harmoni dalam keluarga yang berbeda agama, tetapi juga mengajarkan kemandirian dalam memilih keyakinan.

Informant dari keluarga lain menggambarkan bahwa kasih sayang dengan saudara-saudaranya yang berbeda agama menjadi aspek utama dari keharmonisan keluarga mereka. Yang paling penting lagi menghormati orang tua mereka, meskipun berbeda agama. Karena orang tua mereka tidak bisa digantikan oleh siapapun. Informan menggambarkan kasih sayang dan rasa hormat orang tua sebagai dasar untuk menciptakan keharmonisan keluarga dan perdamaian.

Seorang informan yang lulus dari perguruan tinggi di STAIN Sultan Qaimuddin Kendari berasal dari Lambuya. Ketika menjalani kuliah di Kendari ia tinggal di rumah pamannya di Baruga yang Kristen. Ketika ditanya soal ini, ia menyatakan bahwa dalam keluarga mereka di Lambuya biasa-biasa saja jika agama berbeda dalam satu rumah. Pengalaman ini unik untuk seorang mahasiswa Islam, yang biasanya dirasakan seperti membuat batas yang kuat dengan agama lain. Pesan yang penting adalah semangat keterbukaan untuk hidup dalam suasana sosial yang pluralistik.

Sebuah pengalaman unik dan terkesan "liberal" diungkapkan seorang informan yang juga memiliki kerabat Kristen. Ketika adik informan meninggal, kerabat datang membaca doa Kristen dalam AlKitab dan saudara-saudaran informan tidak menolak. Peristiwa penting tersebut

dilihat dalam konteks hubungan antar-agama yang lebih longgar, empati terhadap orang lain harus mampu ditunjukkan meskipun berbeda keyakinan.

Pertanyaannya adalah "fakta-fakta yang disajikan di atas terjadi secara kebetulan saja? Atau dipengaruhi oleh faktor-faktor tertentu?. Dalam penjelasan sebelumnya telah dinyatakan bahwa bagi Tolaki *Kalo* adalah representasi dari ide-ide, nilai-nilai, pekerjaan dan perilaku. Dengan demikian harmoni Kristen-Muslim dalam masyarakat Tolaki Lambuya dipancarkan dari *Kalo Sara*. Alifuddin (2011) menyebutnya mekanisme sosial budaya, yang menjadi nilai-nilai inti Tolaki, pertama: sistem politik dalam kerangka organisasi dan perintah, perdamaian, keamanan, dan kesejahteraan masyarakat; Kedua: aturan kehidupan sosial adalah sistem referensi dari sistem kontrol hukum dan sosial; Ketiga: agama membentuk integrasi dan menahan diri dari kesan egoistik; Keempat: norma-norma adat dan kebiasaan yang menjadi standar perilaku masyarakat dalam hubungan-hubungan antar-pribadi untuk mencapai integrasi sosial.

Beberapa prinsip-prinsip yang mendukung pelaksanaan kesatuan Tolaki diangkat oleh Haslita dalam tiga prinsip, yaitu: *mopulei wonua, mombulesako toononggapa, dan mosiwi-siwi toono meohai*. *Mopulei wonua* adalah tugas dari pemimpin yang mendapat mandat dari orang-orang yang mengatur, menjaga, dan membangun daerah. *Mombulesako toono nggapa* diatur rata-rata orang atau orang-orang untuk datang bersama-sama untuk mempromosikan daerah. *Mosiwi-siwi toono meohai* adalah membangun kebersamaan keluarga baik dekat dan jauh. Prinsip-prinsip lain yang mendukung persatuan adalah *medulu mbonaa* (bersatu dalam cita-cita), *medulu mbenao* (bersatu dalam arti), *medulu mbo'ehe* (bersatu dalam kehendak). Tidak ada yang menyangkal bahwa prinsip-prinsip yang mendukung kesatuan Tolaki terutama harmoni Kristen-Muslim di Lambuya dipancarkan dari *Kalo Sara*.

H. KESIMPULAN

Sebelum kedatangan Islam dan Kristen, orang Tolaki telah memeluk anismisme dan dinamisme yang kemudian dipersonifikasikan sebagai *sangia* atau dewa. Nenek moyang orang Tolaki menyadari bahwa

manusia dan alam semesta dan supranatural memiliki hubungan tertentu yang didorong oleh kekuatan yang tak tertandingi. Oleh karena itu juga menyadari bahwa seluruh entitas adalah perwujudan dari *sangia mbu'u* (Allah SWT). Sebagai wujud dari perilakunya, orang Tolaki membuat simbol yang bisa menyatukan semua ide, cita-cita, dan pengarah perilaku dalam bentuk *kalo sara*. Karena posisinya yang simbolik *kalo sara* adaptif terhadap perkembangan zaman. Ketika zaman berubah dan masyarakat Tolaki mulai meninggalkan kepercayaan lama dan menjadikan Islam agama resmi di zaman Raja Lakidende II, posisi *kalo sara* tetap tak tergoyahkan. Demikian pula, ketika misi Katolik dan Protestan (zending) masuk Konawe dan Kolaka. Nilai-nilai *kalo sara* ditegakkan oleh orang Tolaki meskipun agama berbeda. Ini dialami oleh orang-orang Tolaki di Lambuya untuk hidup bersama di bawah satu atap meskipun berbeda agama. *Kalo Sara* mengandung nilai-nilai yang dapat menyatukan orang Tolaki dalam segala keragamannya, yaitu *medulu mepokoaso* (kebersamaan, persatuan), *ate pute penao moroa* (putih hati jiwa bersih), *Morini mbu'u mbundi Monapa mbu'u ndawaro* (kesejukan, kedamaian, kesejahteraan, dan keadilan). Komunikasi konflik dilakukan dengan cara *Pesoro Mbondu* (mediasi), *Mbetulura* (dialog), *Metawari* (negosiasi), *Mbekotu Kombo* (Kekerabatan). Prinsip-prinsip kesatuan mendukung orang Tolaki adalah *Mopulei wonua* adalah tugas dari pemimpin yang mendapat mandat dari orang-orang yang mengatur, menjaga, dan membangun daerah. *Mombulesako toono nggapa* diatur rata-rata orang atau orang-orang untuk datang bersama-sama untuk mempromosikan daerah. *Mosiwi-siwi toono meohai* adalah membangun kebersamaan keluarga baik dekat dan jauh. Sementara prinsip integrasi sosial adalah *medulu mbonaa* (bersatu dalam cita-cita), *medulu mbenao* (bersatu dalam arti), *medulu mbo'ehe* (bersatu dalam kehendak).

REFERENSI

Alifuddin, M. (2011). *Religiusitas Inklusif: Relasi Kesepahaman Antar Agama pada Masyarakat Tolaki Lambuya*. Jurnal Al Izzah P3M STAIN Sultan Qaimuddin Kendari Vol. 6 No. 2, Desember

Damme (1995). *Kalo Sara sebagai Fokus Kebudayaan Tolaki.* Majalah Gema Tanah Lulo, Kendari

Haslita (2010). *Komunikasi Budaya Kalo Sara dalam Penyelesaian Konflik Masyarakat Tolaki di Propinsi Sulawesi Tenggara.* Disertasi: Universitas Padjadjaran

Hermansyah (2007). *Penyelesaian Konflik Etnis dan Institusionalisasi Pengadilan Lokal Berbasis Budaya*. Laporan Penelitian, Pontianak: FH Universitas Tanjung Pura

Koentjaraningrat (2003). *Pengantar Antropologi I.* Cetakan Kedua, Rineka Cipta, Jakarta

Melamba, B. at al (2013). *Tolaki: Sejarah, Identitas dan Kebudayaan.* Cetakan 1, Lukita, Yogyakarta

Spradley, JP. (1997). *Metode Etnografi*. Penerjemah: Misbah Zulfa Elizabeth, Cetakan Pertama, Tiara Wacana, Yogyakarta

Supriyanto at al (2010). *Sejarah dan Master Plan Pengembangan Madrasah di Sulawesi Tenggara.* Kerjasama Pusat Pengembangan Sumber Daya Manusia (PPSDM) STAIN Sultan Qaimuddin Kendari dengan Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Sulawesi Tenggara

Syahrul (2012). *Tanggung Jawab Sosial Pesantren: Studi Kasus pada Pondok Pesantren Al Munawwarah Pondidaha*. Kumpulan Makalah Bidang Pendidikan Agama dan Keagamaan pada Temu Riset Keagamaan Tingkat Nasional X, Den Pasar, Balitbang Kemenag RI

Tamher, A. (2003). *Pengaruh Fasilitas Pemerintah dan Aktualisasi Budaya Masyarakat Lokal Terhadap Penyelesaian Konflik Sosial (Studi tentang Penyelesaian Konflik Sosial Bernuansa Agama di Kabupaten Maluku Tenggara)*. Tesis: Universitas Padjadjaran

Tarimana, A. (1993). *Kebudayaan Tolaki.* Seri Etnografi Indonesia No. 3, Cetakan kedua, Balai Pustaka, Jakarta

RELIGIOUS EXPRESSION OF INDONESIAN SCHOLARS ON SOCIAL MEDIA

Fahmi Gunawan & Nur Alim
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari, Southeast Sulawesi, Indonesia
fgunawanp@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Perkembangan media sosial dewasa ini telah memberikan dampak yang luas terhadap perubahan para penggunanya (Yeboah & Ewur, 2014). Bukan hanya kaum laki-laki saja yang memanfaatkannya, tetapi juga kaum perempuan. Bahkan, disinyalir bahwa pengguna media sosial yang berasal dari kaum hawa ini lebih besar dari pada kaum adam. Pemanfaatan media sosial yang berupa facebook, line, twitter, instagram, dan whatshapp dalam sebuah penelitian didominasi oleh kaum hawa, namun prosentasinya tidaklah terlalu jauh dengan kaum adam (Nasution, 2016).

Salah satu media sosial yang banyak digunakan oleh para pengguna saat ini adalah *Whatshapp Messenger* atau akrab disebut WA. Media sosial ini menempati urutan teratas setelah facebook. *Whatshapp* merupakan teknologi instant messaging dengan berbantuan data internet dengan fitur pendukung yang lebih menarik (Ismail, et al, 2014). Fitur-fitur yang terdapat dalam *whatshapp* adalah *gallery* untuk menambahkan foto, *contact* untuk menyisipkan kontak, *camera* untuk mengambil gambar, audio untuk mengirim pesan suara, *maps* untuk mengirimkan koordinat peta, *document* untuk menyisipkan file dokumen (Ismail & Sahrir, 2016). Kesemua fitur tersebut dalam sekejap dikirim melalui aplikasi ini. Tentu, fitur-fitur ini semakin menambah kemudahan dan kenyamanan dalam berkomunikasi. Namun demikian, manfaat lain dari penggunaan aplikasi *whatshapp* ini adalah sebagai berikut, (1) aplikasi gratis yang mudah digunakan, (2) dapat memberikan fasilitas pembelajaran secara kolaboratif, (3) dapat digunakan untuk berbagi komentar, tulisan, gambar, video, suara, dan dokumen, (4) dapat memberikan kemudahan dan akselerasi tinggi untuk

menyebarluaskan pengumuman maupun mempublikasikan karya dalam grup, (5) informasi dan pengetahuan dapat dengan mudah dibuat dan disebarluaskan melalui bantuan berbagai macam fitur (Jumiatmoko, 2016).

Popularitas penggunaan aplikasi *whatshapp* di kalangan civitas akademika Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari semakin meningkat. Hal ini dapat ditandai dengan tingkat persebaran grup yang semakin banyak. Ada grup khusus berbasis Institut, seperti grup IAIN Kendari; berbasis fakultas, seperti grup fakultas tarbiyah dan ilmu keguruan (FATIK), Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI), dan grup yang berbasis kegiatan, seperti *internasional conference on Islam and Local Wisdom* (ICLAW). Khusus yang berbasis institut, grup itu diikuti oleh 70 civitas akademika yang berasal dari semua fakultas baik tenaga pendidik maupun kependidikan. Sementara grup fakultas terdiri dari tenaga pendidik dan kependidikan yang hanya berasal dari satu fakultas saja. Demikian pula halnya dengan grup yang berbasis kegiatan, seperti ICLAW. Intinya adalah semua grup ini dibuat untuk kemudahan berkomunikasi dan bersosialisasi di antara satu komunikan dengan yang lain. Tentu, komunikasi yang dimaksud adalah komunikasi yang berbasis whatshapp atau komunikasi berbasis tulisan.

Komunikasi nonverbal atau komunikasi berbasis tulisan sangat mudah dijumpai di grup *whatshapp* baik berbasis Institut maupun fakultas. Setiap hari, ada saja komunikan yang mengirimkan informasi di dalam grup tersebut baik informasi yang bersifat formal maupun bersifat nonformal. Kemudian, berita atau informasi itupun direspon oleh komunikan lainnya yang mempunyai interest sama dengan komunikan pengirim berita. Komunikasi akan mengalir apa adanya, balas membalas, fokus pada masalah hingga mencapai titik klimaks. Hal itu dapat dilihat pada contoh berikut ini.

Data (1)

Data (2)

Data (3)

Konteks pembicaraan komunikasi pada data (1-3) bermula dari pengutusan mahasiswa fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Kendari ke pekanbaru untuk mengikuti lomba karya inovatif mahasiswa. Mereka diutus ke Pekanbaru setelah melewati seleksi berkas dan seleksi materi sehingga tersisa 15 besar. 15 nominator itu berasal dari universitas ternama di Indonesia, seperti Universitas Brawijaya, Universitas Indonesia, Universitas Trisakti, Universitas Negeri Pekanbaru, IAIN Kendari, dan sebagainya. Namun demikian, setelah presentasi dan melakukan *marketing action*, perwakilan mahasiswa IAIN Kendari belum mendapat juara seperti yang diharapkan, yaitu juara 1, 2, atau 3. Oleh karena itu, pada gambar (1) tampak telihat bahwa Irma menyampaikan informasi tersebut dan menyampaikan permohonan maafnya kepada semua civitas akademika IAIN Kendari. Hal itu kemudian dibalas dan saling menimpali antara satu dengan yang lain untuk saling mendukung dan saling memberikan penguatan.

Irma Irayanti Maafkan belum bs masuk 3 besar, unibraw, ui, n universitas semen Indonesia yang masuk, semuanya berbasis aplikasi, semoga bs membanggakan di masa yang akan datang, tapi bangga karena adek-adek sudah berusaha maksimal.

Asni	Betul bu Irma, yang pasti mereka sudah berhasil membawa nama IAIN Kendari ke tingkat nasional dan itu harus diapresiasi
Faizah	Selamat bu Irma
Asliah Zaenal	Mereka pada dasarnya sudah juara bg kita semua, tinggal dukungan dari kampus untuk menjadikan mereka lebih giat lagi
Irma Irayanti	Katanya juara I hari ini pun sudah 10 x gagal di business plan competition. Nah mereka baru start up. Semoga pionir bisa maksimal seperti pak wadek 3 fatik katakana, amin
Abbas Tekeng	Semoga di pionir nanti bisa naik peringkat
Ikhsan	Sudah maksimal tuh de. Lolos di event nasional saja sudah membanggakan. Mungkin ke depan kita memang harus mempush-up dan meng-upgrade skill adek-adek mahasiswa agar lebih baik bahkan expert.

Berdasarkan latar belakang di atas, menjadi menarik untuk diteliti lebih lanjut mengenai bagaimana bentuk ekspresi keberagamaan civitas akademik IAIN Kendari di whatshapp dalam menghadapi berbagai macam masalah. Apakah ekspresi keberagamaan mereka sejalan dengan kearifan lokal, Qur'an dan hadits, ataukah sebaliknya, jauh dari nilai-nilai kearifan lokal, Qur'an dan hadits?Bagaimanakah implikasi teoritiknya terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, terutama di bidang ilmu bahasa secara umum?Beberapa pertanyaan inilah yang akan dijadikan pembahasan dalam penelitian ini.

Penelitian mengenai penggunaan *whatshapp* dalam berbagai aspek sudah banyak dilakukan. Namun penelitian tersebut terbatas pada aspek pendidikan dan pembelajaran (Pratama & Yusra, 2016; Amry, 2014; Barhoumi, 2015; Bere, 2013; Bouhnik & Deshen, 2014; Doering,et al, 2008; Ismail & Sahrir, 2016; Maniar & Modi, 2014, Pratama &Yusro, 2016; Scarnavacca & Marshall, 2009; Yeboah & Ewur, 2014), komunikasi (del Carmen Ortega-Navas, 2017; Giglio & Palmieri, 2017; Romero-Ruiz, 2017; Markova, et al, 2017; Ranum & Abrar, 2014; Ismail, et al, 2014;

Maryani & Arifin, 2012; Sponcil & Gitimu, 2013; Titisari, 2013; Yu, et al, 2010), penggunaan bahasa (Yunus, et al, 2009; Lin & Utz, 2017; Bakar&Harun, 2015; Gunawan, 2014; Harun& Yusof, 2015; Manan, 2016; Gunawan, 2013; Sahril, 2016), sikap dan sopan santun (Jumiatmoko, 2016; Calik, et al, 2017). Belum ada satupun penelitian yang membahas bagaimana ekspresi keberagamaan para akademisi di media sosial *whatshapp.* Untuk alasan inilah mengapa penelitian ini dilakukan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian ini mengkaji ekspresi keberagamaan civitas akademika IAIN Kendari dalam menghadapi berbagai macam persoalan baik yang bersifat akademik maupun tidak. Yang dimaksud civitas akademika adalah semua tenaga pendidikan dan kependidikan yang ikut bergabung di grup setelah sebelumnya didaftar oleh seorang admin. Sumber data diperoleh dari postingan-postingan anggota grup dan selanjutnya direspond oleh seorang komunikan, bahkan dapat didiskusikan oleh banyak komunikan lainnya. Data yang ada kemudian diklarifikasi kepada yang bersangkutan dalam bentuk wawancara. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara display dan catat. Analisis data dilakukan dengan cara analisis isi.

C. BENTUK-BENTUK EKSPRESI KEBERAGAMAAN DALAM GROUP WHATSHAPP

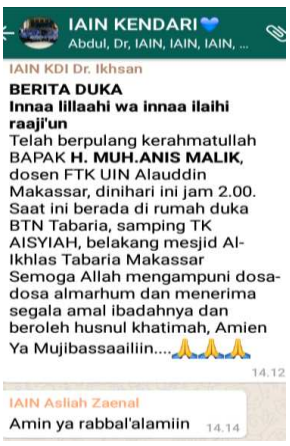
Ekspresi keberagamaan berasal dari kata *ekspresi* dan *keberagamaan*. Ekspresi dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI) bermakna proses menyatakan maksud, gagasan, perasaan, sementara keberagamaan bermakna perihal beragama (Sugiono, 2008). Keberagamaan berasal dari kata agama yang bermakna “ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan dan peribadatan kepada Allah serta kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dengan lingkungan.” Beragama berarti memeluk agama dan beribadah, taat kepada agama. Ekspresi keberagamaan adalah proses menyatakan maksud, gagasan, perasaan mengenai perihal yang berkaitan dengan hubungan kepada Allah dan hubungan antara sesama manusia (Sugiono, 2008). Dengan demikian,

ekspresi keberagamaan di media sosial yang dimaksud adalah ungkapan-ungkapan civitas akademika IAIN Kendari yang berkaitan dengan perihal pergaulan antar sesama manusia di media sosial whatshapp.

Ekspresi keberagamaan dapat diungkapkan dengan berbagai macam cara. Ada yang diungkapkan melalui *verbal communication* dan ada pula yang *non-verbal communication* (Jones & LeBaron, 2002). *Non-verbal communication* adalah komunikasi yang disampaikan melalui tulisan (Gritsenko, 2016). Berdasarkan data, ekspresi keberagamaan civitas akademika di grup whatshapp IAIN Kendari secara garis besar diklasifikasi menjadi dua (2), yaitu ketika ditimpa musibah dan ketika diberikan nikmat.

1. Ekspresi Keberagamaan Ketika Terjadi Musibah

Ekspresi keberagamaan civitas akademika IAIN Kendari ketika ditimpa musibah baik secara langsung yang berkaitan dengan dirinya, keluarganya, dan sanak-saudaranya, maupun tidak langsung karena mempunyai profesi yang sama, organisasi yang sama, maka secara spontan mereka mengatakan "إن لله وإن إليه راجعون" . Hal ini dapat dilihat dari data berikut ini.



Data (4)

Data (5)

Data (6)

Data (4-6) menggambarkan bahwa peristiwa komunikasi itu bermula dari postingan pada data (4) yang menyatakan wafatnya salah satu kolega dosen di UIN Alauddin Makassar dengan mengatakan *"innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'un"*. Kemudian disusul dengan doa, *semoga Allah mengampuni dosa-dosa almarhum dan menerima segala amal ibadahnya dan beroleh husnul khatimah, amien Ya Mujibassaailiin* pada menit (14.12). Tak lama berselang, salah satu kolega, Asliah, merespon postingan tersebut dengan mengatakan *Amin ya rabbal'alamiin* (14.14). Postingan itupun selanjutnya direspon dengan mengatakan hal yang sama dengan kalimat dan doa yang berbeda. Pada data (5), ada yang mengatakan *semoga husnul khatimah* (14.49), *semoga husnul khatimah dan keluarga yang ditinggalkan diberi kesabaran dan ketabahan* (14.51), dan mengirimkan bacaan *alfatihah* buat almarhum sebagaimana data (6) pada menit (05.13), (05.30), (05.41), (06.00), (06.23).

Senada dengan data (4-6), data berikut ini merupakan ekspresi keberagamaan beberapa anggota grup ketika ada salah satu civitas akademika mengalami kecelakaan. Hal ini dapat dilihat sebagaimana data berikut.

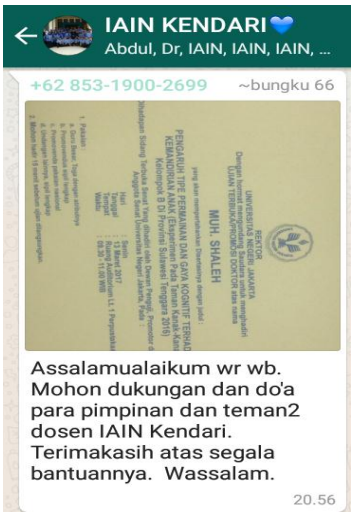
Data (7)

Data (8)	Semoga cepat sembuh pak kadar
Data (9)	Semoga pak kadar cepat sembuh
Data (10)	Semoga saudaraku lekas sembuh, ya rab
Data (11)	Astagfirullah semoga ngga apa2
Data (12)	Asalkan didampingi dengan Saribulan, insya Allah cepat sembuh
Data (13)	Semoga pak kadar baik-baik saja
Data (14)	Semoga cepat sembuh. Kakinya banyak dijahit. Di IGD Dewi Sartika

Ekspresi keberagamaan civitas akademika ini dimulai pada saat ada salah seorang tenaga pendidik memposting informasi mengenai kecelakaan salah satu tenaga kependidikan di grup institut. Postingan ini selanjutnya direspon oleh sebagian besar kawan-kawan di grup dengan mengatakan hal yang sama dengan gaya bahasa yang berbeda sebagaimana data (8-14). Intinya, mereka hendak mengungkapkan rasa empati kepada yang bersangkutan dan mendoakannya supaya bisa diberikan kesembuhan. Beberapa kata dan frase yang merupakan cerminan ekspresi keberagamaan adalah astagfirullah, semoga cepat sembuh, semoga tidak apa-apa, insya Allah,

2. Ekspresi Keberagamaan dengan Mengucapkan Tahniah

Tahniah adalah ucapan selamat yang disampaikan dari satu orang ke orang lain. Ucapan selamat ini disampaikan kepada seseorang yang mengadakan pesta, seperti pesta pernikahan, pesta kelahiran, dan pesta aqiqah. Dalam konteks akademik, ucapan selamat ini disampaikan kepada orang yang baru menyelesaikan sidang promosi terbuka, merayakan wisuda, atau melaksanakan kegiatan yang belum pernah dilakukan sebelumnya. Berdasarkan penelusuran data, ekspresi keberagaman dalam grup whatshapp itu diungkapkan ketika terdapat salah seorang civitas akademika hendak menyelesaikan promosi doktor, dan demikian pula diadakannya kegiatan pengajian dewan eksekutif mahasiswa (DEMA) yang dikenal kontra dengan pihak kampus. Hal ini dapat dilhat pada data berikut.



Data (15)

Data (15) menunjukkan postingan salah seorang civitas akademika yang hendak promosi doktor dan meminta dukungan dari segenap civitas akademika lainnya. Postingan ini pun kemudian mendapat berbagai macam respond dari anggota grup dengan berbagai macam gaya bahasa yang disampaikan. Hal itu tampak pada data berikut ini.

Data (16)	Selamat pa Shalej…smoga promosi doktornya sukses dan lancar, aamiin yra
Data (17)	alhamdulilah, bertambah doktornya fatik, selamat dan sukses pak shaleh,
Data (18)	semoga menyusul kak, ya Rabb
Data (19)	amiin, Insya Allah
Data (20)	sukses selaluki pak, allahumma yassiir
Data (21)	selamat dan sukseski kakanda Muh. Shaleh, Insya Allah promosi doktornya lancar dan mudah..amin ya mujibassaailin
Data (22)	Doktor Baru IAIN Kendari, Allahu Akbar
Data (23)	Insya Allah bertambah vitaminnnya PAUD

Data (16-23) menunjukkan bahwa ekspresi keberagamaan dalam mengucapkan tahniah ini memang berbeda-beda. Ada yang mendoakan *allahumma yassir*, ada yang mengucapkan *hamdalah* karena bertambahnya jumlah doktor di fakultas, ada yang mengucapkan *allahu akbar*, dan ada pula yang mengucapkan *insya Allah*. Intinya segenap civitas akademika sangat memberikan dukungan terhadap kelancaran promosi tersebut yang kemudian diikuti dengan doa memohon kelancaran. Senada dengan data sebelumnya, pelaksanaan kegiatan pengajian rutin untuk dewan eksekutif mahasiswa juga disambut dengan baik dan diberikan ucapan selamat dari para civitas akademika.

Data (24)	Semoga DEMA saat ini senantiasa membudayakan kajian-kajian keislaman, bukan demo tho, tapi damai selalu kampus tercinta
Data (25)	Butuh kebersamaan untuk menumbuhkan perubahan dan mudah2an ini menjadi awal kebersamaan dalam menyambut milad emas 50 tahun IAIN Kendari
Data (26)	Setujuu pakk…sukses
Data (27)	Insya Allah kebaikan selalu membawa berkah
Data (28)	Mantap sukses ya, semoga Allah membalas segalanya, dan semoga masjid kampus tambah OK, awal yang baik untuk kajiannya, boleh kah saya daftar juga
Data (29)	Alhamdulilah, harapan baru kita DEMA IAIN Kendari menjadi pelopor terdepan dalam melakukan transformasi gerakan mahasiswa dari gerakan oposisi menjadi gerakan intelektual…selamat memulai pembaharuan nyata yang konstruktif
Data (30)	Jangan lupa gerakan sarungnya
Data (31)	Alhamdulilah, kegiatan dema mengalami peningkatan signifikan, semoga menjadi wadah representative untuk pengembangan intelektual islami
Data (32)	Selamat..semoga semakin semarak dengan kajian, diskusi, dan kontestasi akademik, lain..sukses

Data (24-32) menegaskan bahwa ucapan selamat atas terlaksananya kegiatan ini diikuti oleh berbagai harapan dari para civitas akademika. Harapan itu berupa pembudayaan kajian-kajian keislaman, kontestasi dalam hal akademik, gerakan intelektual sehingga dapat mewujudkan kampus damai. Pembudayaan ini kajian akademik ini kemudian diikuti oleh pembudayaan gerakan sarung sebagai ciri khas.

D. IMPLIKASI TEORITIK

Penggunaan aplikasi whatshapp dalam kehidupan sehari-hari ternyata mendapatkan tempat tersendiri bagi para penggemarnya. Whatshapp selain dapat meningkatkan akses informasi, humor, motivasi, dan efektivitas pembelajaran, juga dapat memperlihatkan ekspresi keberagamaan seseorang. Penelitian Whatshapp tentang akselerasi akses informasi, motivasi, dan efektivitas pembelajaran sudah banyak dilakukan para ahli bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di Negara lain, seperti Afrika Selatan, Jepang, dan Amerika. Di Afrika Selatan (Bere, 2013), sebuah penelitian menunjukkan bahwa whatshapp dapat meningkatkan proses pembelajaran di dalam kelas karena dapat membangkitkan motivasi mahasiswa untuk lebih giat belajar. Demikian pula halnya di Jepang dan Amerika (Doering, et al, 2008; Scornavacca, et al, 2009). Whatshapp dapat meningkatkan kecenderungan mahasiswa untuk banyak bertanya sehingga arus perputaran informasi lebih banyak terjadi sehingga pengetahuan yang diperoleh pun dapat lebih maksimal. Namun demikian, semua penelitian itu fokus terhadap persoalan pembelajaran dan komunikasi. Di sisi lain, penelitian ini berbeda dengan yang lain karena dapat mengungkapkan sisi lain dari whatshapp, yaitu mengungkapkan ekspresi keberagamaan seseorang. Whatshapp dapat mengungkap ekspresi keberagamaan para penuturnya yang dapat diteropong melalui berbagai variasi percakapan civitas akademika dalam merespon sebuah kejadian atau peristiwa. Temuan penelitian ini menegaskan bahwa ekspresi keberagamaan civitas akademika di IAIN Kendari sejalan dengan pengetahuan keagamaan yang bersumber dari kearifan lokal masing-masing penutur yang pada kenyataannya juga berbasis pada al-Quran dan hadits.

Sulawesi Tenggara memiliki berbagai macam kearifan lokal yang mengatur bagaimana cara mengekspresikan keberagamaan yang sopan, santun, dan baik. Etnis Tolaki misalnya, memiliki adat pokok *kalosara* yang mengatur tata kehidupan masyarakat sejak zaman kerajaan Konawe di Kendari dan kerajaan Mekongga di Kolaka. Salah satu bagian dari *kalosara* itu adalah *sara mbe ombu* atau adat yang mengatur masalah agama dan kepercayaan. Adat ini mengatur bagaimana orang Tolaki mengeskpresikan keberagamaannya dengan cara mengungkapkan kata-kata yang baik, bertutur santun, dan saling memberikan ucapan selamat. Etnis Buton memiliki falsafah sosial *pobinci-binciki kuli* "masing-masing orang saling mencubit kulitnya sendiri-sendiri" yang mengatur bagaimana cara berkomunikasi dengan baik. Salah satu nilai dalam falsafah itu adalah *popia-piara* yang berbicara tentang nilai saling menjaga perasaan antara sesama anggota masyarakat (Mahrudin, 2014). Nilai ini mengungkapkan bahwa dalam kondisi apapun, orang Buton harus selalu dapat menjaga perasaan orang lain dengan cara menyampaikan tutur kata yang sopan lagi santun. Tidak diperbolehkan bagi seorang Buton untuk mengucapkan sesuatu yang dapat memicu munculnya luka di dalam hati petutur. Senada dengan hal ini, etnis Bugis mengenal tradisi *sipakalebbi'* dan *sipakainge'* (Wekke, 2014), etnis Jawa mengenal tradisi *unggah-ungguh* (Subroto, et al, 2008), sementara etnis minang mengenal istilah *kato nan ampe* (Revita, 2006). Ketiga tradisi ini sangat berkaitan dengan bagaimana cara bertutur kata sopan lagi santun kepada orang lain (Gunawan, 2013). Semua kearifan lokal yang dimiliki oleh para civitas akademika yang berasal dari berbagai etnis di Sulawesi Tenggara ini membuktikan bahwa meskipun mempunyai latarbelakang yang berbeda, namun tetap menyatu dalam kata dan sapa. Hal ini juga sejalan dengan teori sosial profetik Kuntowijoyo yang menitikberatkan kepada konsep "memanusiakan manusia" (Ibrahim, 2005).

Kearifan lokal para tetua dahulu hingga kini, terutama di Sulawesi Tenggara, berbasis pada ajaran agama yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits. Di dalam al-Qur'an dikatakan bahwa jika ada musibah datang kepadamu maka ucapkan *Innalillahi wa inna ilahi rajiun.* Jika engkau mendapatkan nikmat dari Allah, ucapkan *Alhamdulillahrabbil alamin* dan

sebarkan informasi nikmat itu, tetapi janganlah bersikap sombong *(faamma bi nikmati rabbika fahaddits)* (Hilman, 2010). Hal itu dapat terjadi karena pengetahuan keberagamaan itu sudah terinternalisasi dalam diri semua civitas akademika sehingga ketika terdapat kejadian mendadak, maka ekspresi keberagamaan yang sudah terinternalisasi dalam diri seseorang dan langsung menyeruak keluar. Sebagai contoh, ketika ada orang meninggal, maka ekspresi keberagamaan yang melintasi batas budaya langsung keluar dan mereka pun langsung dengan mengucapkan ucapan *Inna lillahi wa inna ilaihi rajiun* dengan berbagai ragam tulis. Hal yang sama juga terjadi ketika mendapatkan nikmat Allah, mereka mengucapkan kalimat *alhamdulillahi rabbil 'alamin.* Demikian pula pemberian ucapan selamat atau tahniah ini juga pernah dilakukan Rasulullah terhadap sahabatnya, Abdurrahman bin Auf ketika dia menikahi seorang wanita dalam kaum anshor. Nabi mengatakan kepadanya, *"mahyam ya abdarrahman"* "selamat wahai abdurahman". Kemudian nabi bertanya kepadanya, *"apa yang kamu berikan kepadanya".* Abdurrahman menjawab, *"emas yang kira-kira beratnya 1 ons.* Nabi pun berkata, *"rayakanlah dengan walimah meskipun dengan seekor kambing."*(Muqorrobin, 2014).

Akhirnya, penelitian ini menegaskan bahwa ekpresi keberagamaan civitas akademika IAIN Kendari di jejaring sosial *whatshapp* merupakan internalisasi dari ajaran-ajaran kearifan lokal yang berbasis ajaran agama, yaitu al-Quran dan Hadits. Ekspresi keberagamaan itu berupa (1) mengucapkan kalimat *Inna lillahi wa inna ilaihi rajiun* ketika ditimpa musibah, (2) mendoakan orang yang ditimpa musibah dan kesusahan serta penyakit agar dapat sehat kembali, (3) mendoakan orang yang sudah meninggal, (4) mengucapkan *al-hamdulilah* ketika mendapatkan nikmat, (5) memberikan ucapan selamat kepada orang yang merayakannya, (6) mengucapkan *Insya Allah* karena mengharapkan persetujuan dari Allah atas apa yang ingin dilakukan, (7) mengagungkan Allah dengan mengucapkan *Allahu Akbar*, (8) mengucapkan *istigfar, astagfirullah,* untuk memohon ampun dan agar terhindar dari malapetaka, dan (9) mengucapkan *Masya Allah* ketika terpana dan menyaksikan sebuah peristiwa dan keagungan Allah.

E. KESIMPULAN

Ekspresi keberagamaan dari masa ke masa memang berbeda-beda. Jika para ahli tasawuf di Nusantara, seperti *walisongo*, menyebarkan agama dengan ekspresi keberagamaan yang damai, santun dan berbasis budaya lokal, para ahli fikh dengan ekspresi keberagamaan yang sangat toleran dengan konsep diskusinya dan terkenal dengan *mazahib arba'a*, maka ekspresi keberagamaan para cendekia di IAIN Kendari, pada zaman yang terkenal dengan dunia cyber dengan media sosial *whatshapp* juga berbasis kearifan lokal yang merujuk pada al-Qur'an dan Hadits nabi. Bentuk ekspresinya tampak pada saat ditimpa musibah dan pemberian tahniah. Perbedaannya adalah jika pada zaman sebelumnya ekspresi keberagamaannya ditampilkan melalui komunikasi verbal, dewasa ini, ekspresi itu diwujudkan melalui komunikasi non-verbal berupa media sosial *whatshapp.*

REFERENSI

Amry, A. B. (2014). The impact ofwhatsapp mobile social learning on the achievement and attitudes of female students compared with face to face learning in the classroom. *European Scientific Journal*, *10*(22).

Bakar, A. A., & Harun, K. (2015). Penggunaan kata ganti nama dialek Kelantan dalam aplikasi whatsapp. *Jurnal Melayu*, *14*(2), 291-306.

Barhoumi, C. (2015). The Effectiveness of WhatsApp Mobile Learning Activities Guided by Activity Theory on Students' Knowledge Management. *Contemporary Educational Technology*, *6*(3), 221-238.

Bere, A. (2013). Using mobile instant messaging to leverage learner participation and transform pedagogy at a South African University of Technology. *British Journal of Educational Technology*, *44*(4), 544-561.

Bouhnik, D., & Deshen, M. (2014). WhatsApp goes to school: Mobile instant messaging between teachers and students. *Journal of Information Technology Education: Research*, *13*, 217-231.

Çalik, K. Y., Demirbağ, C. B., Bulut, H. K., & Demirdağ, Ş. (2017). Academician's Attitudes Towards Honor. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *237*, 274-280.

Doering, A., Cynthia, L., George, V., & Nichols-Besel, K. (2008). Preservice teachers' perceptions of instant messaging in two educational contexts. *Journal of Computing in Teacher Education*, *25*(1), 5-12.

Del Carmen Ortega-Navas, M. (2017). The use of New Technologies as a Tool for the Promotion of Health Education. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *237*, 23-29.

Giglio, C., & Palmieri, R. (2017). A Comparison of Intercultural Student Communities in Online Social Networks. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *237*, 792-797.

Gritsenko, V. (2016). Interaction on Online Forums and Group Communication: A Case Study of an IT Support Community. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *236*, 14-24.

Gunawan, F. (2013). Wujud Kesantunan Berbahasa Mahasiswa Terhadap Dosen di STAIN Kendari: Kajian Sosiopragmatik. *Arbitrer*, *1*(1).

Gunawan, F. (2014). Pendidikan Karakter, Hipotesis Saphir-Whorf Dan Bahasa Intelek Di Media Sosial. *Al-Ta'dib*, *7*(1), 1-18.

Harun, K., & Yusof, M. (2015). Komunikasi bahasa melayu-jawa dalam media sosial. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*, *31*(2), 617-629.

Hilman, M. (2010). Analisis semantik terhadap terjemahan Al-Qur'an (surat Adh-Dhuha dan Al-Insyirah): studi komparatif antara terjemahan Mahmud Yunus dengan TM Hasbi Ash Shiddieqy.

Ibrahim, S. (2005). Paradigma Islam dan Transformasi Sosial (Studi Pemikiran Kuntowijoyo). *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, *2*(3), 243-250.

Ismail, N. S., & Sahrir, M. S. (2016). Pembelajaran kosa kata Bahasa Arab di kalangan pelajar bukan penutur asli melalui pesanan segera: WhatsApp sebagai model.

Ismail, M. N., Karim, E., Shah, M. M., Aziz, N. A., & Hamzah, H. (2014). WhatsApp: Komuniti Maya dalam Teknologi Komunikasi Mudah Alih. *Sains Humanika*, *3*(1).

Jones, S. E., & LeBaron, C. D. (2002). Research on the relationship between verbal and nonverbal communication: Emerging integrations. *Journal of Communication*, *52*(3), 499-521.

Jumiatmoko, M. (2016). Whatsapp Messenger Dalam Tinjauan Manfaat Dan Adab. *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, *3*(1), 51-66.

Lin, R., & Utz, S. (2017). Self-Disclosure on SNS: Do Disclosure Intimacy and Narrativity Influence Interpersonal Closeness and Social Attraction?. *Computers in Human Behavior*.

Mahrudin, M. (2014). Kontribusi Falsafah Pobinci-Binciki Kuli Masyarakat Islam Buton Bagi Dakwah Islam Untuk Membangun Karakter Generasi Muda Indonesia. *Jurnal Dakwah*, *15*(2), 335-355.

Manan, N. A. (2016). Whatsapp Mobile Tool in Second Language Learning: Improvements of Communicative Learning Skill in Higher Education Students at Training Teacher and Education Higher School (STKIP) Muhammadiyah Kuningan. *Educater*, *2*(2).

Maniar, A., & Modi, A. (2014). Educating whatsapp generation through" whatsapp". *ZENITH International Journal of Multidisciplinary Research*, *4*(8), 23-38.

Markova, T., Glazkova, I., & Zaborova, E. (2017). Quality Issues of Online Distance Learning. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *237*, 685-691.

Maryani, E., & Arifin, H. S. (2012). Konstruksi Identitas Melalui Media Sosial. *Journal of Communication Studies*, *1*(1).

Muqorrobin, A. (2014). *Aplikasi Pembiayaan Murabahah Dalam Meningkatkan Profitabilitas Bmt (Bait Mal Wa Al-Tamwil) Madani Sepanjang–Sidoarjo* (Doctoral dissertation, UIN Sunan Ampel Surabaya).

Nasution, H. (2016). Perilaku Remaja Pengguna Media Sosial Blackberry Messenger, Line Dan Whatsapp Dalam Perspektif Gender (Kasus Siswa Sma Negeri 3 Medan).

Pratama, H., & Yusro, A. C. (2016). Implementasi WhatsApp Mobile Learning Untuk Meningkatkan Hasil Belajar Mahasiswa Pokok Bahasan Pengenalan Komponen Elektronika. *Jurnal Pendidikan Fisika Dan Keilmuan (Jpfk)*, *2*(2), 65-69.

Revita, I. (2006). Cyberspace dan Filsafat Bertutur Masyarakat Minangkabau. *Simposium Internasional Dies Natalis ke-60 dan Lustrum ke-12 FIB UGM*, 16-17.

Romero-Ruiz, K., Echeverri-Sánchez, L., Peña-Plata, J., Vásquez-Giraldo, S., Aguilera-Cardona, M., Herazo-Avendaño, C., ... & Bran-Piedrahita, L. (2017). Information and Communication Technologies Impact on Family Relationship. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *237*, 30-37.

Sahril, S. (2016). Pemertahanan Bahasa Ibu Melalui Grup WhatsApp. *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, *5*(1), 44-53.

Scornavacca, E., Huff, S., & Marshall, S. (2009). Mobile phones in the classroom: if you can't beat them, join them. *Communications of the ACM*, *52*(4), 142-146.

Sponcil, M., & Gitimu, P. (2013). Use of social media by college students: Relationship to communication and self-concept. *Journal of Technology Research*, *4*, 1.

Subroto, D. E., Rahardjo, M. D., & Setiawan, B. (2008). Endangered krama and krama Inggil varieties of the Javanese language. *Linguistik Indonesia*, *26*(1), 89-96.

Sugiono, D. (2008). Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat (Edisi ke-4). Jakarta: PT. Gramedia Utama.

Titisari, D. (2013). A Semiotics Analysis of The Stickers'expressions Used By The Members of Group of FIB Bersemi Kembali In Line Messenger. *Jurnal ilmiah mahasiswa fib*, *2*(9).

Wekke, I. S. (2014). Islam dan Adat dalam Pernikahan Masyarakat Bugis di Papua Barat. *Jurnal Thaqãfiyyãt*, *13*(2).

Yeboah, J., & Ewur, G. D. (2014). The impact of whatsApp messenger usage on students performance in Tertiary Institutions in Ghana. *Journal of Education and practice*, *5*(6), 157-164.

Yu, A. Y., Tian, S. W., Vogel, D., & Kwok, R. C. W. (2010). Can learning be virtually boosted? An investigation of online social networking impacts. *Computers & Education*, *55*(4), 1494-1503.

Yunus, M. M., Lubis, M. A., Lin, C. P., & Wekke, I. S. (2009). Language learning via ICT: Students' experience. In *Proceedings of the 5th WSEAS/IASME International Conference on Educational Technologies (EDUTE'09)* (pp. 136-142).

PENERAPAN SYARI'AT ISLAM DALAM KONTEKS NEGARA BANGSA KAJIAN TENTANG FORMALISASI HUKUM ISLAM DI ACEH

Abidin Nurdin
Universitas Malikussaleh, Aceh
abidin_majene@yahoo.co.id

Ridhwan
STAIN Watampone, Sulawesi Selatan
ridhwandr@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Penerapan Syari'at Islam dalam konteks Negara bangsa saat ini menjadi isu cukup menghangat, sebabselama ini sistem tersebut berada kerangka kerajaan atau kesultanan (monarki absolut). Sistem negara bangsa paling tidak akan menimbulkan beberapa kontra dengan sistem monarki absolut (kerajaan) atau kesultanan pasca imperaliasme dan penjajahan negara-negara Barat terhadap bangsa-bangsa Muslim. Persoalan yang menimbulkan kontra yaitu: hak asasi manusia, demokrasi, gender, hak-hak minoritas dan berbagai isu lainnya. Pada konteks global negara-negara yang menerapkan syariat Islam misalnya; Nigeria, Iran, Mesir, Turki dan Pakistan (An-Naim, 1994; 2007, Amal dan Panggabean, 2004, Salim, 2008).

Republik Islam Pakistan, misalnya syariat Islam diterapkan atas kehendak komunitas Muslim membentuk negara tersebut dengan tujuan menerapkan ajaran Islam dan hidup berdasarkan agama. Akan tetapi, sejak berdirinya Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang berkepanjangan dalam Majlis Konstituante-demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisionalis dan modernis yang terjelma dalam *Objectives Resolution* (1949),konstitusi pertama

(1956), konstitusi kedua (1962) ataupun amandemennya yang tidak memuaskan seluruh pihak – dengan jelas merefleksikan hal ini (Yusdani, 2006: 198).

Selain di Pakistan, fakta yang terjadi di Sudan juga dapat dijadikan contoh ketika Mahmuod Mohamed Taha, seorang pembaharu kontroversial dari Sudan, yang diekskusi oleh Ja'far Numayry, pemimpin militer Sudan, pada 1985, karena tuduhan ridda (keluar dari Islam), sebuah tuduhan politik yang dicari-cari. Yang hendak diperjuangkan oleh Taha adalah agar Islam itu tidak terpelanting dari dari wilayah kehidupan dunia manusia (Yusdani, 2006: 198). Selain itu, menurut An-Naim (1994 dan 2007), beberapa problematika penerapan Syari'at Islam di Sudan yang menyorot masalah, kebebasan sipil, hak asasi manusia, non-Muslim bahkan hubungan internasional dalam Islam.

Sedangkan di Iran, kental penerapan syari'at Islam dalam negara bangsa (*nation state*) dapat dilihat dari konsep *Wilayah al-faqih* di Iran. Sejak Iran dipimpin oleh Ayatullah Khomeini (1900-1989 M) secara jelas disebutkan dalam Undang-Undang Dasar Iran 1979 bahwa pemerintahan Islam Iran berdasarkan *wilayah al-Faqih*yang bermakna pemimpin (Dahlan, 1996:1973). Khomeini adalah *wali al faqih* yang pertama, ia tidak duduk dalam jajaran dewan eksekutif, melainkan lebih bersifat sebagai pembimbing atau pengontrol, berada di atas struktur pemerintahan eksekutif dan legislatif. Eksekutif kekuasaan tertinggi berada di bawah presiden yang dipilih langsung oleh rakyat (Adam, 2004: 62-76, Black (2001: 602-603).

Di Malaysia, Majelis Ugama Islam diberikan fungsi untuk membuat peraturan yang berhubungan dengan pentadbiran, yaitu pengaturan tentang pengelolaan zakat, wakaf dan baitul mal(Adam,2004: 62-76). Sebagaimana diketahui bahwa Malaysia adalah Negara yang secara komposisi penduduk terdiri dari bangsa Melayu, India dan Cina, namun dalam Undang-Undang dicantumkan bahwa agama resmi adalah Islam. UU yang dibuat dan diatur dibeberapa wilayah Negara bagian di Malaysia terkait dengan hukum Islam misalnya: Enakmen UU Keluarga Islam di Kedah 1979, Kelantan 1983, Melaka 1983, Selangor 1984, Perak 1984, dan beberapa negara bagian lainnya. Kemudian secara umum di

Malaysia yang disebut *The Islamic Family Law Enactments, 1983-1987* (UU Hukum Keluarga Islam) (Suma, 2004: 154).

Sedangkan di Indonesia, perdebatan syari'at Islam dalam UUD 1945 atau rumusan Piagam Jakarta. Menurut Amal dan Panggabean, (2004: 55-96) dan M. Nuh (2009: 36-39) demikian juga (Mufid, 2009: 17-29) bahwa pada masa selanjutnya keinginan untuk menerapkan syari'at Islam di Indonesia dapat dilihat dari dua sumber yaitu; kelompok atau lembaga dan daerah, yaitu;.

1) DI/TII (1950) dipimpin oleh Kartosuwirjo (Jawa Barat) diikuti oleh Abu Beureueh (Aceh) dan Kahar Muzakkar (Sulawesi Selatan);
2) Komando Jihad (1980) dideklarasikan oleh Warman di Jawa Barat;
3) Jama'ah Imran (1980) diketuai oleh Imran bin Muhammad Zein, Jawa Barat;
4) Forum Komunukasi Ahlu Sunnah Wal Jama'ah (FKAWJ) didirikan oleh Ja'far Umar Thalib;
5) Front Pembela Islam (FPI) dideklarasikan oleh Habib Rizieq Syihab;
6) Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) diketuai oleh Abu Bakar Ba'ashir.

B. DISKURSUS SYARI'AT ISLAM

Kajian tentang syari'at Islam dapat dibagi menjadi empat; *pertama*, aspek yuridis atau pembahasan dari sudut hukum yaitu Rusjdi Ali Muhammad (2003), Rifyal Ka'bah, (2004), Moh. Fauzi (2009) Abdul Gani Isa, (2013) dan Jailani (2016). Muhammad (2003) menjelaskan berbagai hal tentang pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, misalnya problema yang dihadapi, solusi,mengimplementasikan membahasan tentang HAM, qanun jinayat, kelompok minoritas, hukum cambuk dalam perspektif hukum Islam (Muhammad, 2003).Ka'bah (2004)membahas bahwa qanun Syari'at Islam harus dipandang melebihi Perda sesuai dengan semangat Otonomi Khusus Aceh sesuai dengan UU No. 18 Tahun 2002 dengan mengikuti asas *lex specialis*(berbeda).Bila Qanun tetap dipandang sebagai Perda

biasa, maka Otonomi Khusus tidak mempunyai arti sama sekali, karena ia akan sama seperti Otonomi Daerah biasa.

Kedua, pembahasan syari'at Islam dari perspektif politik yaitu; Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Panggabean (2004), Arskal Salim (2008) Ahmed an-Na'im (1994 dan 2007) dan Samir Fuadi (2015).Amal dan Panggabean (2004) membahas syari'at Islam di Aceh dari konteks politik dan membandingkannya dengan daerah lain seperti, Sulawesi Selatan, Jawa Barat, Jawa Timur, Jawa Tengah, Riau, Maluku Utara, Yogyakarta bahkan negara lain; Nigeria, Sudan dan Arab Saudi. Salim (2008: 156) mengkaji implementasi syari'at Islam di Aceh terutama dalam konteks negara bangsa sekaligus sebagai jawaban terhadap negara sekuler.Fuady (2015) mengkaji tentang penerapan Syari'at Islam dipengaruh oleh kebijakan politik yang terkadang tidak mendukung syari'at, baik politik lokal maupun Jakarta.

Ketiga, sosiologis: Haedar Nasir (2007), MB Hooker (2013), Michael Feener (2013). Nasir (2007) menggunakan istilah Islam Syari'at bukan Syari'at Islam dengan pendekatan gerakan-gerakan sosial yang menurutnya bahwa gerakan ini merupakan hasil reproduksi salafiyah ideologis di Indonesia. Termasuk di Sulawesi Selatan, Jawa Barat dan Aceh. Hooker (2003)mengkaji eksistensi syari'at di Indonesia, Malaysia, Brunai, bahkan Thailand, Singapura, Fhilipina dan Vietnam. Menurutnya terjadi reformulasi syari'at yang kemudian menjadi fiqh yang disebutnya sebagai "*local shari'ah*". Syariah-syariah lokal menunjukkan adaptasi wahyu atas realitas terlepas apakah sumber-sumber legislasi atau bentuk-bentuk pemerintahnya Muslim atau non-Muslim—ini tidak pernah menjadi persoalan di Asia Tenggara. Hasilnya adalah bahwa kewajiban-kewajiban yang diwahyukan difrasekan dalam istilah-istilah lokal, perubahan diperbolehkan, dan hasil akhirnya adalah serangkaian syariah Asia Tenggara yang benar-benar asli dan unik.Kemudian Feener mengatakan bahwa syari'at Islam di Aceh dapat dijadikan sebagai rekayasa sosial misalnya, dalam pendidikan Islam, membuat qanun, memberikan fatwa. Syari'at Islam mampu menjadi perekayasa sosial dan ulama menjadi kontributor utamanya.

Keempat, historis, Hamid Sarong (2003), Muslim Ibrahim (2004) dan Al Yasa' Abubakar (2006).Sarong (2003) mengkaji mengenai syari'at Islam masa penjajahan kemerdekaan (orde lama dan baru) sampai reformasi. Masing-masing era tersebut memiliki dinamika tersendiri.Ibrahim (2004) membahas tentang sejarah syari'at Islam sejak masa kerajaan Islam Pereulak, Samudera Pasai, Kerajaan Aceh Darussalam. Awalnya Islam yang masuk ke Aceh adalah Syiah kemudian berubah menjadi Sunni dengan mazhab Syafii sebagai mayoritas. Kemudian Abubakar(2006) menjelaskan bahwa paling kurang ada dua peristiwa yang dapat dijadikan bukti bahwa pada masa lalu syari'at Islam telah dijalankan. *Pertama*, Raja Linge XIV (Raja Linge, Kabupaten Aceh Tengah) muncul seorang hakim dan ulama perempuan, Datu Beru. *Kedua*, adalah tentang Sultan Iskandar Muda (1607-1675 M) yang menjatuhkan hukuman rajam kepada Meurah Poepuk, anak kandungnya sendiri, calon putra mahkota karena terbukti berzina dengan salah seorang isteri bangsawan di lingkungan istana.

C. LEGITIMASI PENERAPAN SYARIAT ISLAM

Penerapan syariat Islam secara resmi diberlakukan pada tanggal 1 Muharram 1423 Hijriyah bertepatan dengan 15 Maret 2002 secara resmi syariat Islam dideklarasikan pada masa Gubernur Abdullah Puteh (Ibrahim, 2004: 83-94).Penerapan Syariat Islam di Aceh paling tidak mempunyai tiga legitimasi, yaitu historis, kultural dan yuridis (Nurdin, 2012: 54-55). Legitimasi historis dapat dilihat dari sejarah masa lalu ketika Islam pertama kali masuk ke Aceh dan menjadi anutan masyarakat hingga berdirinya beberapa kerajaan Islam, yaitu Peureulak, Samudera Pasai dan Aceh Darussalam. Bahkan pasca kemerdekaan Tgk. M. Daud Beureueh pada 17 Juni 1948 pernah meminta untuk memberlakukan Syariat Islam kepada Presiden Soekarno ketika datang ke Aceh, tetapi permintaan ini tidak dikabulkan. Padahal kunjungan Soekarno juga berhasil mengumpulkan 50 kg emas untuk membeli pesawat Seulawah dan Dakota, kapal terbang pertama Indonesia sebagai sumbangan rakyat Aceh (Abubakar, 2002: 27).

Legitimasi kultural yakni secara adat dan budaya masyarakat Aceh mencerminkan nilai-nilai yang keislaman. Mulai struktur pemerintahan paling bawah yang dikenal dengan istilah *gampong* (desa), dipimpin oleh seorang kepala desa yang disebut *keuchik*, ia mengurusi masalah administrasi dan pemerintahan, sedangkan yang mengurusi masalah agama adalah *teungku imum*. Struktur ini teraplikasi sama sampai pada level paling atas, yaitu negara (kerajaan), ada sultan dan *qadhi malikul adil* (ulama). Sehingga dalam pepatah Aceh disebut "*Adat bak potuemeurehum hukom bak syiah kuala*." (adat berasal dari pemerintah, dan hukum berasal dari ulama) (Zainuddin, 1961: 313).

Sedangkan legitimasi yuridis yakni dikuat dengan UU No. 44 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh,danUU No. 18 tahun 2001 serta yang kemudian diperkuat oleh UU No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh terutama pada Pasal 138-140.Kemudian pemerintah juga membuat perangkat hokum dalam bantuk qanun yaitu Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam; Qanun Nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun Nomor 13 tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian); Qanun Nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat (Mesum) serta Qanun Nomor 7 tahun 2004 tentang Manajemen Zakat. Terakhir adalah qanun Jinayat dan Hukum Acara Jinayat 2014, yang merupakan penyempurnaan dari qanun-qanun sebelumnya.

D. PRO DAN KONTRA PENERAPAN SYARI'AT ISLAM

Diskursus tentang Islam *vis a vis* negara sejak awal kemerdekaan menjadi perdebatan alot, sehingga memunculkan pemikiran yang substantif, formalis, transformatif dan beberapa bentuk lainnya (Anwar, 1995: 144-154 dan Syamsuddin, 2002: 22). Selanjutnya diskursus dan keinginan politik untuk menjadikan syari'at Islam diformalkan dalam Negara menyebabkan timbulnya pro dan kontra dikalangan politisi, intelektual dan umat Islam. Di kalangan masyarakat luas, sekurang-kurangnya ada tiga kelompok pendapat mengenai soal ini. *Pertama,* kelompok yang berpendapat bahwa pencoretan itu terjadi karena pertimbangan untuk memelihara persatuan di antara sesama warga bangsa

yang menganut berbeda-beda agama. Latar belakang pencoretan tersebut memang dapat dikaitkan dengan kekhawatiran akan adanya perpecahan di antara anak bangsa, berhubung adanya kelompok-kelompok masyarakat, terutama dari kalangan umat beragama non-Islam yang tegas-tegas menyatakan keberatan atas adanya ketujuh kata tersebut. Kelompok pemrotes itu dinisbatkan oleh Bung Hatta sebagai wakil tokoh-tokoh masyarakat dari kawasan Timur Indonesia yang pada umumnya beragama Kristen atau Katolik (Asshiddieqy, 2006:74).

Kedua, kelompok yang berpendapat bahwa pemberlakuan syari'at Islam di kalangan masyarakat yang mayoritas penduduknya menganut agama Islam merupakan kewajiban yang mutlak sifatnya. Meskipun Republik Indonesia bukan Negara Islam, tetapi setidak- tidaknya negara yang berketuhanan yang maha esa ini adalah negara yang religius dan karena itu harus dijadikan instrumen yang penting dalam upaya untuk menegakkan syari'at Islam bagi para pemeluknya sendiri. Pemberlakuan syari'at Islam itu tidak perlu mengkhawatirkan para pemeluk agama selain Islam, karena subjek hukum yang dituju oleh pemberlakuan syari'at Islam itu adalah hanya kaum Muslimin.

Jimly Asshiddieqy menambahkan kalaupun misalnya syari'at Islam dianggap menakutkan, biarkan saja, karenahal itu bukan dimaksudkan untuk orang non-Islam. Kalaupun ada dari kalangan kaum Muslimin sendiri yang menolak pem- berlakuan syari'at Islam itu, maka biasanya hal itu dikaitkan dengan alasan ketakutan yang disebabkan oleh ketidaktahuan akan hukum syari'at Islam itu atau karena yang bersangkutan tidak merasa sebagai orang Islam yang bersih, atau merasa sebagai orang Islam yang tidak taat, dan cenderung menikmati keadaan '*permissive*' dalam kehidupan tanpa kekangan syari'at Islam. Orang demikian sudah seharusnya dibina menjadi orang baik atas dasar keimanan yang mendalam dan ketakwaan yang tinggi terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Bukankah dengan diberlakukannya syari'at Islam bagi mereka tetap terbuka kebebasan memilih, termasuk jika mereka tidak suka dapat saja berpindah murtad atau pindah ke agama lain sesuai dengan prinsip kebebasan beragama yang juga dijamin oleh al-Qur'an sendiri (Asshiddieqy, 2006: 77).

Ketiga, kelompok yang berpendapat lebih realistis. Syari'at Islam itu memang harus dan wajib diberlakukan, dan bahkan sesungguhnya ia memang berlaku sampai kapanpun di kalangan umat Islam. Kedudukan Syari'at Islam tidaklah perlu diperjuangkan lagi secara politik, karena dengan sendirinya sudah berlaku seiring dengan dianutnya ajaran Islam oleh sebagian terbesar penduduk Indonesia. Syari'at Islam adalah jalan hidup yang berlaku bagi setiap orang yang mengimaninya. Syari'at Islam berlaku bagi setiap orang Islam, terlepas dari kenyataan ada atau tidak adanya negara. Syari'at Agama menyangkut hukum yang tertinggi, menyangkut keyakinan manusia akan berdaulatnya Tuhan Yang Maha Kuasa atas dirinya, sedangkan urusan kenegaraan hanyalah sebagian kecil saja dari urusan manusia.

Jika dikaitkan dengan Hukum Nasional Indonesia yang berdasarkan Pancasila, maka *'qanun'* itu identik dengan hukum negara berupa peraturan perundang-undangan yang bersumber dan berpuncak pada Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Sumber inspirasinya adalah segala norma yang berkembang dan dikembangkan dari dunia ilmu hukum atau "ilmu fiqh" yang tidak boleh bertentangan dengan keyakinan-keyakinan hukum atau keyakinan keagamaan segenap warga negara Indonesia yang menjadi subjek hukum yang diatur oleh Hukum Nasional Indonesia yang berdasarkan Pancasila itu. Sesuai prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa, sudah dengan sendirinya tidak boleh ada hukum negara Indonesia yang bertentangan dengan norma-norma agama yang diyakini oleh warga negara Indonesia sendiri.Norma hukum nasional yang demikian itu berlaku umum untuk semua warga negara tanpa kecuali. Oleh sebab itu, nama atau sebutan bagi norma hukum yang bersifat nasional demikian itu tidak perlu disebut atau dikaitkan dengan nama norma suatu agama tertentu yang dapat menimbulkan kesalahpahaman yang justru dapat menimbulkan kesulitan dalam upaya menegakkan norma hukum itu dalam kenyataan. Sebutan resminya cukuplah sebagai Hukum Nasional Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Sedangkan isinya sangat boleh jadi atau memiliki potensi yang sangat kuat untuk bersumber dari esensi ajaran syari'at agama atau dari sumber-sumber nilai keadilan yang bersifat universal lainnya yang sama-

sama berasal dari prinsip keadilan yang tercipta dalam hukum kehidupan (*sunnatullah*). Menurut ketentuan syari'at Islam sendiripun, 'sunnatullah' itu memang selalu sejalan dengan isi dan maksud Allah swt mewahyukan ayat-ayat-Nya melalui Rasulullah saw (ayatullah)(Asshiddieqy, 2006: 81-82)

E. FORMALISASI HUKUM ISLAM DAN BINGKAI NEGARA BANGSA

Negara demokrasi menjamin masyarakat untuk menyampaikan pendapat termasuk diberlakukan syariat Islam di Negara hukum Indonesia, yang penting tetap dalam koridor yuridis. Meskipun ini disebabkan perbedaan presepsi karena pendekatan keilmuan dan terutama pandangan yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Secara umum, dari sisi alasan dan sudut pandang manapun, historis, sosiologis, yuridis, politis, apalagi yuridis formal maupun konstitusional, sesungguhnya implementasi syari'at Islam di Aceh jelas memiliki landasan hukum yang sangat kuat di Negara Kesatuan Republik Indonesia (Suma, 2011: 4).

Menurut Husni Jalil (2009: 15) bahwa penerapan Syari'at Islam dalam rangka kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia, terutama dalam pembentukan qanun, baik secara materil dan formil tetap mengacu pada peraturan perundang-undangan yang berlaku secara nasional. Namun demikian pembentukan peradilan, atau Mahkamah Syar'iyah, termasuk hukum materil dan formil yang diatur dengan qanun merupakan hal baru dalam konteks otonomi khusus di Aceh yang telah menyenyampingkan teori dan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Karena kewenangan tersebut bukan urusan "pemerintah" tetapi urusan "ketatanegaraan".

Lebih lanjut ditegaskan bahwa otonomi khusus di Aceh telah menyebabkan para pembuat kebijakan di daerah bingung dalam melaksanakannya, karena salah satu pasal kunci tentang pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi Aceh adalah keterikatan dengan sistem hukum nasional. Artinya apapun qanun yang dibuat antara pemerintah Aceh dengan DPRA tentang penerapan Syari'at Islam akan dibatalkan oleh

Pemerintah Pusat, apabila Qanun tersebut bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi (Jalil, 2009: 24).

Berbeda dengan Husni Djalil, Abubakar (2005: 56) (pernah menjabat sebagai Kepada Dinas Syariat Islam, juga sebagai Guru Besar Hukum Islam UIN Ar-Raniry) menilai bahwa penerapan Syari'at Islam dalam kerangka otonomi khusus mendapat tambahan kewenangan dalam bidang hukum syari'at; baik material maupun formil dengan dibentuknya Mahkamah Syar'iyah, penyusunan qanun yang berada dibawah undang-udang dan tidak terikat dengan peraturan pemerintah atau presiden. Di samping itu, peran ulama sebagai mitra pemerintah, zakat sebagai Pendapatan Asli Daerah (PAD). Qanun menurut Abubakar bahwa peraturan daerah yang setara dengan Peraturan Pemerintah (PP) untuk melaksanakan otonomi khusus di Aceh, atau paling kurang merupakan Perda "Plus". Karena dapat melaksanakan Undang-Undang secara langsung dan dapat menyenyampingkan peraturan lain berdasarkan asas *lex spesialis*.

Senada dengan Abubakar, pendapat Ka'bah(2004) juga mengatakan bahwa qanun harus dipandang melebihi Perda sesuai dengan semangat Otonomi Khusus Aceh. Semangat ini tampak dengan jelas dari Penjelasan Umum UU Nomor 18 Tahun 2001 yang menyatakan bahwa Qanun Aceh adalah Peraturan Daerah Provinsi Aceh yang dapat mengenyampingkan peraturan perundang-undangan yang lain dengan mengikuti asas *lex specialis*(berbeda).Bila Qanun tetap dipandang sebagai Perda biasa, maka Otonomi Khusus tidak mempunyai arti sama sekali, karena ia akan menjadi persis seperti Otonomi Daerah biasa. Sejalan dengan itu, Moh. Fauzi (2009: 427) menggunakan istilah "perda spesial" dan tidak dilihat dari teori pertingkatan hukum (hierarki), namun lebih tepat didasarkan pada kewenangan qanun dan muatan materi yang diberikan oleh UU sehingga dapat disebut sebagai pelimpahan wewenang otonomi hukum. Pandangan Abubakar, Ka'bah dan Fauzi menilai bahwa qanun, perda dan qanun tidak sama, karena qanun hanya dapat dibatalkan dengan jalan *judicial review* (peninjuan kembali) ke Mahkamah Agung, sedangkan perda dapat dibatalkan dengan Peraturan Pemerintah bahkan Peraturan Menteri (Gani Isa, 2013, 152).

Mengenai masalah tersebut secara tegas dikatakan oleh Baqir Manan (Mantan Ketua Mahkamah Agung) bahwa dibuat oleh satuan pemerintahan yang mandiri (otonom), dengan lingkungan wewenang yang mandiri pula, maka dalam pengujiannya terhadap peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi tidak boleh semata-mata berdasarkan "pertingkatan", melainkan juga pada "lingkungan wewenangnya". Qanun yang bertentangan dengan peraturan perundang-udangan tingkat lebih tinggi (kecuali UUD), belum tentu salah, kalau ternyata peraturan peraturan perundang-undangan tingkat tinggi melanggar hak dan kewajiban daerah yang dijamin UUD dan UU Pemerintahan Daerah (Mannan,2004: 142).

Sebagai bukti yang dapat dikemukakan disini adalah sejak 2005 sampai 2010 Mahkamah Syar'iyah menerima 531 kasus pidana, 29 diajukan banding, 11 kasus sampai pada tahap kasasi dan 1 kasus sampai pada peninjauan kembali (Abubakar, 2013:x). Bahkan beberapa kasus yang diputuskan Mahkamah Agung justru menguatkan putusan Mahkamah Syar'iyah sebelumnya (tingkat pertama dan kedua) dan dijadikan sebagai yurisprudensi (Mahkamah Syar'iyah, 2007). Beberapa kasus yang diperkuat oleh Mahkamah Agung yaitu;

Tabel
Yurisprudensi Mahkamah Syar'iyah Aceh

No	Jenis Perkara	MS Tingkat I	MS Provinsi	MA
1	Khamar	Mahkamah Syar'iyah Kuala Simpang No. 01/JN/2006/MSy-Ksg, tanggal 18 Pebruari 2006	Mahkamah Syar'iyah Provinsi, No. 01/JN/2006/Msy-Prov, Tanggal 18 April 2006	Mahkamah Agung, 01 K/AG/JN/2006, Tanggal 25 April 2007
2	Maisir	Mahkamah Syar'iyah Lhokseumawe, No. 05/JN/2006/MSy-Lsm, Tanggal 27	Mahkamah Syar'iyah Provinsi, No. 05/JN/2006/Msy-Prov, Tanggal 20	Mahkamah Agung, 01 K/AG/JN/2007, Tanggal 25 April 2007

No	Jenis Perkara	MS Tingkat I	MS Provinsi	MA
		Juli 2006	Oktober 2006	
3	Khalwat	Mahkamah Syar'iyah Lhokseumawe, No. 04/JN/2006/MSy-Lsm, Tanggal 9 Mei 2006	Mahkamah Syar'iyah Provinsi, No. 03/JN/2006/Msy-Prov, Tanggal 9 Agustus 2006	Mahkamah Agung, 02 K/AG/JN/2007, Tanggal 25 April 2007

Sumber Data: *Mahkamah Syar'iyah Aceh, 2007.*

Putusan Mahkamah Agung yang menguatkan putusan Mahkamah Syar'iyah Provinsi Aceh mengindikasikan bahwa pemerintah telah memberikan dukungan secara yuridis dalam bidang jinayat (Khamar, Maisir dan Khalwat). Hal ini menunjukkan bahwa penerapan Syari'at Islam khususnya pelaksanaan qanun telah mendapat pengakuan dari pusat. Pengakuan ini dari konteks politik hukum cukup penting bagi masyarakat Aceh yang selama ini diabaikan dan tidak mendapat pengakuan secara politik. Kondisi ini berbeda dengan pengakuan dan pemberian keistimewaan Aceh pada tahun 1959 yang hanya simbolistik dan di atas kertas semata, sedangkan aplikasinya jauh dari harapan masyarakat. Karena itu realitas ini merupakan kesempatan yang sangat berharga dan langka dilihat dari prespektif historis dan politis, karena jika hal ini gagal, maka akan sulit untuk diulangi lagi. Jika pun dapat terulang, maka akan memakang waktu yang lebih lama lagi untuk mengumpulkan tenaga dan sumber daya. Pada konteks ini menurut Abubakar (2002: 337) bahwa dengan berbagai kekurangan dan kelemahan yang ada kasasi atas sebagian putusan Mahkamah Syari'yah dalam tiga bagian (khamar, maisir dan khalwat) sudah diajukan ke Mahkamah Agung, yang dalam putusan cenderung mengukuhkan apa yang diputuskan oleh Mahkamah Syar'iyah. Dengan kata lain, Mahkamah Agung mengetahui keberadaan qanun sebagai hukum positif di Aceh, telah melakukan uji materil dan telah menerima keberadaannya. Keadaan ini adalah sebuah tahap penting yang perlu disyukuri dan harus terus dipertahankan, karena dengan kesungguhan

dan kegigihan, kerjasama dan keikhlasan serta keyakinan akan adanya pertolongan Allahlah keadaan ini dapat dicapai.

F. PENUTUP

Penerapan Syari'at Islam di Aceh merupakan sebuah langkah reformulasi dan rekunstruksi hukum Islam di dunia Islam. Sebab sampai saat ini Syari'at Islam tidak mencontoh secara 100% dengan negara dan bangsa manapun. Apalagi fomalisasi hukum Islam di Aceh dalam konteks negara bangsa yang berideologi Pancasila. Meskipun beberapa aspek hukum Islam sudah diterpakn di Indonesia seperti pada Kompilasi Hukum Islam 1991 berdasarkan pada Inpres (Instruksi Presiden) yang tidak kuat secara yuridis.Sedangkan qanun Syariat Islam didukung oleh UU otonomi khusus 2001 dan Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) No. 11 Tahun 2006.

Itulah sebabnya Gunaryo (2006: 318) mengatakan bahwa penerapan syariat Islam di Aceh tidak hanya memiliki kekuatan rekonstruksi tetapi dekonstruksi yang hebat terhadap sistem hukum dan peradilan Islam di Indonesia. Sebab banyak aspek dan hal yang tidak diatur oleh hukum negara, karena penerapan syariat Islam menjadi harus diatur. Misalnya persoalan kewenangan pengadilan yang tidak hanya mengurusi masalah aspek hukum keluarga saja, tetapi juga aspek pidana. Pada konteks hukum nasional yang dikembangkan adalah politik unifikasi. Namun dengan berlakuknya penerapan syariat Islam melalui lembaga Mahkamah Syar'iyah itu tampaknya ide tentang satu kesatuan hukum (unifikasi) perlahan akan kehilangan relevansinya (Syaukani dan Thohari, 2005: 100-101).

REFERENSI

Abubakar, Al Yasa'. (2006). *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Abubakar, Al Yasa'. (2002). Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh: Sejarah dan Prospeknya dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syari'at di Wilayah*

Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.

Adam, Wahiduddin. (2004).*Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1997*, Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Informasi Penelitian dan Diklat Keagamaan.

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean, (2004).*Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta: Pustaka Alvabet.

An-Naim, Abdullahi Ahmed. (1994).*Dekonstruksi Syari'ah,*Yogyakarta: LKiS.

An-Naim, Abdullahi Ahmed. (2007).*Islam dan Negara Sekuler:* Bandung: Mizan.

Anwar, M. Syafi'i. (1995). *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendikiawan Muslim Orde Baru,* Cet.I; Jakarta: Paramadina.

Black, Antony. (2001).*Pemikiran Politik Islam,*Jakarta: Serambi Ilmu.

Dahlan, Abdul Aziz, (et.al). 1996.*Ensklopedi Hukum Islam,* Jilid VI, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.

Feener, R. Michael. (2013).*Shari'ah and Social Enginering: Implementation of Islamic Law in Contemporer Aceh, Indonesia,* United Kingdom: Oxford University Press.

Gunaryo, Ahmad. (2006). *Pergumulan Politik dan Hukum Islam,*Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Hooker. MB. (2013).*Shoutheast Asia Shari'ahs*, Studia Islamika, Indonesian Journal of Islamic Studies, Vol. 20, No. 2.

Ibrahim, Iskandar. (2004). Ibrahim, Dinamika Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dalam Syahrizal (editor), *Kontekstualisasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

Ibrahim, Muslim. (2004). Langkah-Langkah Penerapan Syari'at Islam di Aceh dalam Lahmuddin Nasution (et. al.), *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*, Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing, 2004.

Ka'bah, Rifyal. (2004).*Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Jakarta: Khairul Bayan.

Mas'adi. Gufron A. (1997). Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Muhammad, Rusjdi Ali. (2003), *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh,*Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Nasir, Haedar. (2007).*Islam Syari'at,*Yogyakarta: Pusat Studi Peradaban Muhammadiyah.

Nurdin, Abidin. (2012). Reposisi Peran Ulama dalam penerapan Syariat Islam di Aceh, *Jurnal al-Qalam: Litbang Makassar,* Vol. 18, No. 1.

Salim, Arskal. (2008).*Challenging The Seculer State: The Islamization of Law In Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Sarong, A. Hamid. (2004). Prospek Syari'at Islam di Aceh dalam Syahrizal, *Kontekstualisasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam,*Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

Syamsuddin, Din. (2002).*Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia* dalam Abuddin Nata (Editor), Problematika Politik Islam di Indonesia, Jakarta: Grasindo.

Syaukani, Imam dan A. Ahsin Thohari. (2005).*Dasar-Dasar Politik Hukum,* Jakarta: Rajawali Press.

Suma, Muhammad Amin. (2004).*Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam,* Jakarta: Grafindo Persada.

Zainuddin, Muhammad. (1961).*Tarich Atjeh dan Nusantara,*Medan: Iskandarmuda.

MUNANESE MUSLIM; RELIGION AND CULTURAL IDENTITY REPRODUCTION

Asliah Zainal & Asrianto Zaenal
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari
liazain03274@gmail.com

A. INTRODUCTION

Tradition with its elements inside is no doubt a marker of cultural identity of the community. Tradition becomes one way to express something that is considered important in society as a medium of communication to indicate the presence of (identity) themselves. Through traditions of symbols which are displayed, by meaning of symbols given by society and how people act or respond to the symbol underscore their identity. One tradition, which is a ritual proposed by La Fontaine (1985) stated that is an important element in society to affirm identity, as one way to position ourselves beyond identity. Identity refers to the limitation that distinguishes themselves with others. Hall (in Osmani, 2007: 68) provides that identity as a series of social and expectations relating to ourself and others that has been overshadowed by the similarities and differences. Tradition can be a medium for bridging two or more different entities. Thus, the identity identified from rituals states a clear distinction between itself and others.

In Muslim community, a tradition refers not only to Islam, but also culture as well. For people of Mandinga in Portugal, ritual "writing on hands" (*bulusafewo*) as the initiation of children to learn the Koran, is an ethnic identity attachment as well as the practice of Islam (Johnson, 2006). Similarly, *jando* ritual after the boys are circumcised for Muslim community of Zanzibar is a marker of Muslim and tradition teaching (Cory, 1948).Status of Muslim in Munais attached when a child pronounces two sentences syahadat. Two syahadat is the primary marker for a person's status in Muslim (Abu Shalieh, 1998).

By using interpretive perspective, this paper will examine one of

the traditions in Muna society in Southeast Sulawesi, namely *katoba* tradition. *Katoba* is an Islamization ceremony intended for boys and girls in the age range of 7-14 years old. *Katoba* procession consists of three main points: *first*, repentance ordinance (*dotoba*); *second*, pledge of repentance and Islamization; and *third,* advice (*katoba*) which consists of three main advice, obedience to parents (*lansaringino*), purification (*kaalanooe*), and a balance in the relationship of three subjects (human, Allah SWT, and nature).*Katoba* is usually carried out at the age of puberty, where at that age children are considered capable of distinguishing good and bad deeds and has been able to also be responsible for their actions. Puberty is being celebrated in many cultures which are regarded as a period of transition that leads an individual from a position that does not have a position economically to be someone who has an asset socially and economically (Radin, 1957).

In other Muslim communities,Muslim status is attached to the practice of circumcision, as well as what can be found in Java, Madura and Sumatra societies. Java and Madura society calls good practice circumcision on boys and girls as circumcision or *supit*(Putranti, 2003; Darwin, 2001); Banjar Muslim community calls it *basunat* (Hasan, tt); Sundanese people call circumcision, both in boys and girls (Newland, 2000); Muslim communities in Bima calls*sunarondoso* (circumcision and leveling the teeth), in Ternate it is called*suna- suna* (Department of Education, nd), also in Muslim society of Zanzibar, East Africa, it is called *jando* (Cory, 1948). The practice of circumcision in some cultures above confirms that in many Muslim societies, *khitan*or *sunat* refers to a symbol of being a Muslim, which is a recognition of Islamic identity (Rizvi, 1999; Abu Shahlieh, 1998).

However, the tradition of circumcision in Muna society is not called as Islamizationritual. Traditional circumcision is simply referred to as *kangkilo* and thus is not an Islamization tradition. *Kangkilo*means as cleansing or purification which is is symbolized by the blood discharge from the children's genitals. Status of Muslim in Munasociety is attached to a tradition called *katoba,* which is also named as Islamization ceremony. Why *katoba* become a marker of Islam for the children how this tradition

becomes reproduced identity inside and outside the culture central of Muna society has become an interesting theme to be discussed.

B. *KATOBA;* IDENTITY AS A MUSLIM AND MUNA

Social identity discussed in this study is religious identity or Islamic identity or what it means to be a Muslim. Thus, Islam is a socio-religious identity. Islamic criteria are established by religion, what purports to be Islam and how the Islam is conceived. Islam, in this regard, is a condition where the community or a particular group is considered as Islam and how Islam is built.

Islam is interpreted differently by different communities. In Cirebon society, every ritual, either religious or non-religious, if Islam is performed with the intention to realize the worship of God, then thus worship is categorized and classified as Islam (Muhaimin, 2002). Similar with Tegalroso society, however small a Muslim performs his/her religious commitment, there would be none of the people who will deny their existence as Muslims (Pranowo, 2009: 365). Thus, the Islamic marker is not singular, because becoming Islam or Islamic fixed by community based on the history and culture of community. Viewing Islam examines at the level of "discursive tradition" (AsadinAnjum, 2007), on "practical Islam" (Ali, 2011), on "discourse" (Bowen, 1993). The concept of "discursive tradition"according to Asad refers to the aspect of how the authenticity of criteria applied and justified.

Theidentity of Muna society has alreadyshownthroughnaming and pronouncingeachother. Eachchild'sname in Muna, isalways preceded bytheword*la*forboys and *wa*forthegirls. *La* and *wa* are a repsentation of the*syahadat*: *Asyhaduan(la) ilaahaillallah, (wa)asyhaduanna Muhammadarrasulullah.* Although no longer use thename*la* and *wa*as theirfirst formal names, theystillkeepbeingaddressed as such. Becausethayact as thefirstmarker and closelytie to a person'sidentity. Theyalsobecome a referencoforpersonamongothers.

Additionally, thewaypeopleattachtheword*katoba*refers to themeaning of "culture". In Dictionary of MunaneseLanguage (KamusBahasaWuna), Imbo (2012)

stipulatesthat*katoba*means"culture"and cultured means *ko-toba*, while a humanist is called *mangkutoba.* Therefore, doing*katoba*meansundergoing a culture of Muna. In converse, notdoing*katoba*meansnotundergoing a culture of Muna.In another explanation, a Munanese linguistics expert, Sidu Manarfa interprets the word as conversion or repentance process. This meaning is derived from the formation of word *katoba*with the root *toba*and thus given the prefix of *ka-*. On the other hand, Muna society calls *katoba*ritual as "Islamization ritual".

The naming of *katoba*refers to those meanings above albeit with different explanation but implying one thing that *katoba*refers to Munanese Islam. *Katoba*, however, is a culture of Muna society which clearly refers to the process of becoming Munanese Muslim, a social identity which refers to two things altogether: cultural identity and religious identity. So, be it is true when it is said that the identity is intentionally created by society in which these cultures grow and develop (King, 1982; Vickers, 1989; Hall, 1992; Eriksen, 1993; Kipp, 1993; Kahn, 1995, Picard, 1997; Wood, 1998).

Identity which has already inherent on the names of Munanese people culturally strengthens through *katoba* tradition. Through tradition, *katoba* is a medium for Muna society to to express the values that are considered important that underline their identity when dealing with other communities/societies. The way Muna societytheobligatory of implementing*katoba*isadheredalongwiththechildren'snames in Muna, and howpeopleinterprettheword*katoba*, shows a veryimportantmatter to frameone'sidentity as a MunaneseMuslim.

C. IDENTITY REPRODUCTION AMONG MUNANESE MUSLIM

Identity is constructed by community based on social dynamics of communities themselves, and dealing with larger social context. Construction of this identity is something that goes on continuously and sustainably (Pilliang, 2002: 10) and "something that is never perfect" (Hall, 1990).In this context, it is understood that identity is not a static entity, but continue to proceed along the dynamics of the community.

Therefore, Islamic identity could undergo changes, questioned, debated, negotiated, and could even be replaced.

*Katoba*which is held by Muna society shows how their Islamic identity is affirmed in their culture system. This identity is eventually confirmed and reproduced by community in a way that may be different from the first. The assertion of this identity shown in the tradition of *katoba*is efforts aimed and reiterated by Muna community in their relations with one another. Reproduction of identity that increasingly emphasizes the importance of this tradition continues to be implemented by community. In this context, the identity reproduction is performed on two things: first, the identity of which is reproduced in life-cycle stages; and second, the identity of which is reproduced inside and outside of Muna. They will be described as follows:

1. Identity Reproduction in *Life-Cycle*Ritual

*Katoba*tradition becomes identity because it describes values that are considered important in society. Society needs a ritual to transfer while emphasizing values that are considered important and sacred by them. *Slametan*ritual in Beatty's findings (2001) is the identity of Javanese society that represents philosophy of harmony (*agreeing to difference*). In *Kaguru* society, for example, tha transfer value is very important to the children given during initiation ritual of coming-of-age (Beidelman, 1997). During the ritual, a process of moral education is conceptualized or what is called Durkheim as indoctrination (Durkheim inBeidelman, 1997: 2).

Katoba ritual takes place at every stage of human life, beginning at puberty, marriage period, and before facing death. Before taking *ijabKabul* (marriage vow), both bride and groom will be guided to pronounce*istighfar*as many as three times as a part of *katoba* procession. Pronouncing *istighfar*on pre-wedding ritual is*oral simbolic*to eliminate the sins and wrongdoings of the past and purify the couple before entering domestic life. *Katoba*which is carried out ahead of the marriage is an attempt to remove dirt (*kita*) which will contaminate the newlywed's household. Dirt meant is the sins and wrongdoings that have been done by each couple before they get married. The wedding vow (*ijab kabul*)

granted without pronouncing *istighfar*is feared will include dirt or grime that are already attached to their bodies and hearts. Therefore, *katoba*in marriage is the basic foundation for achieving the sanctity of marriage, as well as physical and mental preparation when entering a new life.

*Istighfar*pronounced during last moments before death (*sakratulmaut*) is also *oral symbolic*for a plea of forgiveness of sins ever done. When one is in a dying condition and unable to utter a word, a clerk or a family member will pronounce *istighfar*recitation repeatedly with the intention that the sufferer could be saying the word by heart. In Muna society, reciting or pronouncing *istighfar*recitation is also called *katoba*, although not through a complete procession as in coming-of-age initiation rites. *Katoba*in last moments before death is an attempt to reach the sacredness as a human condition before entering another realm.

Becoming Munanese Muslim is a very important value of Islamic teaching *katoba*which portrays itself as the center and axis of adhering to this identity. Why is the society not enough just to say it? Why should it go through a ritual? Lewis (1980: 118) explains that a ritual or ritual is able to to do something different than just words spoken or actions that just do. Through the ritual, values of becoming Munanese Muslim are more than just a formal status, moreover becoming a Muslim because of hereditary, therefore a child undergoing *katoba*at the age of puberty (*akil baligh*).

In religious life, religious experience is repeatedly presented in the form of cult (ritual), and this becomes the most essential thing for community. This ritual action, in this case, is a symbolic action (Dhavamony, 1995: 167). *Katoba*needs to be repeated periodically, continuously, and in the cycles of human life which is very important, i.e. before adulthood, marriage, and death. Those three stages are the cycles of life which indicate vulnerability and danger to the changes in those life stages. Why *katoba*need to be repeated at each stage of the life cycle? Because each transition stage of human life is the stage where he/she enters the threshold of a new world with a new status and obligations as well. The phase transition is believed to be vulnerable and also dangerous, so people feel the need to celebrate the ritual.

Humans are always in two conditions, *sacred*and*profane*. Society according to Durkheim (1992: 72) is always located in the duality of symptoms, between *The Sacred*and *TheProfane*. *Sacred* is related to the supernatural realm/transcendence realm while profane can be meant as *mundane/emondial realm*, where bias is also meant as *polluted*from the transcendent realm. Durkheim explains *The Sacred*as something holy, sacred, protected from infringement, and guarded their purity from pollution, sins, and defilement (*impure*), while *profane*is the state of mediocrity. Although the two are seen as two different things, they are not to be separated.

When humans are in a *profane*situation, they are in a prone condition to make mistakes and sins. In this situation, humans are vulnerable of being contaminated by dirty things. *Katoba*is implemented to restore and lead humans back to the *sacred* situation, conditions that make or restore them to the state as desired holy in a ritual. Collins (2005: 328) calls this condition as tensions that moves and makes the whole process becomes unbalanced, leads ones from one wotrld to another, and then back again. Life which is lived by humans in the realm of secular (*profane*) is something that is vague, unclear, and everything is set up, melted, and cleaned in a sacred ritual. The ritual presents itself as a mechanism of social reconciliation and reintegration after a period of imbalance or anxiety that occurs in life (Dhavamony, 1995: 182).

At one point in the *profane* world, humans need conditions that drive them to find their sanctity back. *Katoba*portrays itself as a place in order to achieve a sacred state to obtain its sacredness back. Society needs threshold condition (*betweeness*) to restore, to revitalize their life, so that they always remember to renew faith and religiousity. *Katoba*presents itself in every stage of human life as place which bridges between *profane*condition and to the *sacred* condition. In that context, *katoba*ritual needs to save humans who are in a state of *profane*who are vulnerable to dirt continuously. Humans need to pause from *profane* world, renew their faith condition in order to have the strength to live in the profane world, and these conditions will continue to be repeated in human life.

In addition, by revealing holiness, any object, but to remain as it is (*the profane*), it becomes something else (*thesacred*) (Dhavamony, 1995: 100-101). By contrast, it was in and through *the profane*the sacred declares itself. Ritual is performed to approach the sacred and thus introduced the sacred knowledge. Knowledge, advice, words spoken and presence in daily life may be one that is mediocre. However, when knowledge, advice, words spoken, and existence of a ritual, or a person mediumd in a sacred ritual, then he/she becomes holy as well. Holiness is not just physical, but also substantive, not just for the moment but also a mental provision at another time.

In that context, *katoba*ritual is held to provide and create human condition on the threshold situation or *between*, *bitwixt*. In the concept of Turner (1960), this is called liminal, which is a condition in which humans find themselves in situations of not being here, not being there, not being anywhere, and does not belong to and owned by anything and anyone. Liminality *katoba*first began when a child ties his/her finger with a white cloth prepared as setting and context to utter repentance.*Sacred*situation in *katoba*ritual is when a child pledges his/her *istighfar* and*syahadat*, and when in humility he/she is given a sacred advice. This is the situation where they review and cleanse themselves.

In Islam, human has always been between two tendencies, the tendency towards the spirit (purity) and tendency towards the body (dirtiness) (Al Azizy, 2010: 48). If human makes mistakes and sins, then he/she is more likely to be in dirty conditions. Conversely, if he/she does well, or at least does not make mistakes and sins, then he/she tends toward the sacred. In these two tendencies, humans require a certain mechanism to guarantee and control his/her behaviour that does not always fall into the state of dirtiness. Repentance becomes one important mechanism in order to bridge two sociocultural human lives; between *sacred* and*profane*. Munasociety requires a certain mechanism to bring the situation into the threshold-ness which can lead them to re-touch and re-approach things that are sacred.

Thus, becoming a Munanese Muslim is not static and constant. Being a Muslim is the axis and main shaft in *katoba*. As a shaft, it builds

or forms a Muslim and it radiates or generates consequences to become a Muslim. Also, as a shaft it is a way back to repeat and establish and carry back the process of being Muslim. Construction of this identity is something that is ongoing and continuous (Pilliang, 2002: 10) and "something which is never perfect" (Hall, 1990).

A status of being Muslim is formally inaugurated since puberty, repeated and reiterated at the stage of marriage and dying, and is a process of becoming a Munanese Muslim which continues to experience the process of reproduction. *Katoba*in this sense confirms that becoming a Munanese Muslim still continues when a man is born into the world, needed to be repeated and reconfirmed throughout his life until he leaves the world. Becoming a Muslim is reproduced by repeating and reiterating in any transition stage of human life.

2. Identity Reproduction Inside and Outside of Muna

Munais a reference region of migrants. The villages are no longer consisting of homogenously native Munanese, but have become heterogeneously inhabited by diverse ethnics. Muna is thus not a rigid, closed, and isolated society. Any element of society and individuals invite anyone to come. Similarly, the natives let themselves socialize with individuals from other communities. In such context, an identity marker of Munanese Muslim becomes significant when they are among the other communities in their own area. Muna which becomes one of the migrants made reference to people of this region face a conflict with other communities, especially other Muslim communities who visit the region.

The presence of migrants from different regions, ethnics, and even from religious traditions makes *katoba* discovers a reason to make it remain established and survive. *Katoba* tradition has become identity marker of Muna society which distinguishes it from the outside. In the areas of migrants, the implementation of *katoba* becomes a kind of legitimacy that there are still many Munanese people live there and a strong Munanese tradition which is still practiced. *Katoba* in the above case is a form of resistance that is questioned by other Muslim communities in Muna or also Muslim communities in other regions.

Tradition of*katoba*becomes a marker that he/she is a Munanese, because they are the only person who organizes *katoba*among other ethnic communities, and more specifically is a Munanesemuslim. *Katoba*ritual which is still held among non-Munanese communities also affirms the strong commitment by community to maintain this tradition. This is done to reproduce their identity as a Munanese and as a Muslim. Additionally, *katoba*also serves to unify ethnic differences even religious differences in society. Whoever he/she is, of certain ethnics or religions, a host in a village would normally invite all villagers to attend certain ceremonies, especially if held collectively. Even if they do not get invited, awareness of mutual assistance and cooperation among the village community are still strong so that they will come to help and attend the occasions, regardless of their ethnic and religion.

In the context of migration, Munanese people are known as the ones who like to leave their hometown, whether for work, school, or move off other islands in hoping for changing their fate. They can mingle with with other community groups and can also form a separate settlement if they move in larger groups. This clustered settlement is a form of *chainmigration*as inexpensive, practical, and survival strategy, and allow the gradual adaptation before they live, study, and work permanently. These settlements in Kendari can be found in several areas, such as in GunungJati, Lorongjati, Andounohu, and in Jl. Wayong, as well as some other areas. Not only in the city of Kendari, the pattern of aggregation or living in groups is also a characteristic of Muna society in several other districts in Southeast Sulawesi. Only a small percentage of Munanese people settle by way of mingling with other non-Munanese residents.

Nowadays, the pattern of mingling with other ethnic groups has started to thaw with the increasing openness of opportunity to improve education for Munanese people in urban areas, the increasing of local economy, and the availability of access to housing in the form of BTN for new professions as a new addition to farmers, such as civil servants, police/military, small and large merchants, contractors and businesses (small and large), construction laborers, parking attendants, crew, cultivators, porters, and so on. Of the social structure in Southeast

Sulawesi, Muna is included among those dominate the largest ethnic population, in addition to Buton, Tolaki, and Moronene. Similarly, Munanese language is the second largest local language after Tolaki-Mekongga (Sulawesi Tenggara dalamAngka, 2010).

When someone is out of his/her culture central, their identity becomes increasingly significant, both in cultural identity and religious identity. Because of its nature of attachment to identity, Munanese people who are outside of their native island feel the need to re-attach their identity by performing *katoba*ritual for their children. Munanese people who live in the city of Kendari or in other areas in Southeast Sulawesi will continue to perform *katoba*, if in the area they live there is Munanese Muslim clerk or *imam*. If they cannot find any of their kind, those Munanese people will go back to their hometown to perform such ritual. They are able to organize *katoba*if majority of family and relatives, and a person who can be relied upon are present. However, if majority of their family and relatives reside back in their hometown, these Munanese settlers will go back to their hometown and thus organize this ritual along with family and relatives altogether.

Munanese people who migrate out of Muna island and be successful in financial have the potential to become a patron for siblings, relatives, or other persons in need of protection and assistance. His/her house becomes a reference of the villagers who come to just stop because they do not have a home or family as a medium to stay, entrust their children to go to school in the city, or simply help work in the house. In Muna society, patron-client relationship occurs when one assists and serves in certain households and conversely, those who have a home providing food and livelihood even send them to school. Those relationships also occur when one party gives something very valuable, both in the form of goods or services (see Ahimsa-Putra, 2007: 4). Those eventually lead to social, economy, and emotional attachments especially by the clients to their patrons. Conversely, the patrons need help and services by the clients to maintain their social position.

Scott (1972) explains that patrons' giving to the clients is a valuable thing, either in the form of goods and services, and, or in other

forms. A patron gives viability to the client economic and social protection, or guarantee of a good relationship. While the client provides service, devotion, and assistance in various forms, such as daily housework helping, asking for help on certain things (usually done repeatedly), left their children at patron's home to attend school, serving at patron's home, and so on.

In such situation, any Munanese familial is not only bound by descent and marriage (*affinity*), but also by ties of patronage that binds socially and emotionally. No wonder if in Muna society, all those who are deemed to be the descendant of one blood, although not a close relative, but bound together by social relations of patronage and they would be referred to as a family (*bhasitie*). This patronage relationship is what allegedly to participate collectively in perpetuating the implementation of *katoba*, as well as indicating how important this tradition still maintained in Muna society. Thus, *katoba*held collectively will strengthen and reaffirm family ties that bind not only by blood and marriage, but also social and emotional ties that wrap the patronage relationship. Therefore, social identities shown in this *katoba*not only confirm the strength of the individual patron, but also the strength of the family as well.

These patrons, when they return home usually hold *katoba*collectively to invite relatives, family, neighbors, or anyone who wants to participate together in the ritual. Such patrons when organizing *katoba*can also be in charge of the ritual or referred as *puuno/*the tree of ritual. For those patrons, *katoba*either held at their residence in the city or at their hometown could emphasize their patronage existence. This fact indicates that *katoba*, in addition to assert social identity as Munanese Muslim, as well as a forum for reproduction of social identity of the patron who financially secure. *Katoba*as the stage of representation of social identity of Muna society among their large families or in other communities.

Additionally, *katoba*which is organized collectively will strengthen and reaffirm family ties that are not only bound by ties of blood and marriage. Organizing ritual by gathering the family and relative can create a sense of identity, sense of belonging anf solidarity (Viere,

2001).*Katoba*ritual becomes a forum of gathering among the children, grandchildren, nieces, nephews, brothers, cousins, who live faraway from other or are estranged. *Katoba*is held at times that fit to congregate, such as after Eid-al-Fitr celebration becomes an opportunity for every individual to tie back their family ties.

Thus, Munanese people who remain living out of the island still keep the tradition by implementing it in their place, which is part of reproductive process of their Munanese identity as Muslims. Similarly, when when they return home to organize *katoba*ritual for their children also are part of how people reproduce their identity as Munanese Muslim. Reproduction is a way to represent origin culture in new environment (Abdullah, 2007). Identity reproduction is performed by individual or groups in adhering dan re-establishing the identity of their Munanese and Muslim in a broader context. People still organize *katoba*because they feel necessary in its function to re-establish their identity context to deal with other people. *Katoba*, in this case is important to represent the culture of their home among other communities or when outside of their culture central. Identity, in this case is to be significant for Munanese people when they are away from their cultural central or in the overseas.

*Katoba*as Muna Islamic identity is a value that indicates their religious manifestations. Identity as Munanese Muslim performed well in every stage of life-cycle and on how society insists ritual inside and outside of Muna shows a reproduction process identity which continues and never finished. *Katoba*which is practiced among Muna society asserts that Islamic Muna is an identity as well as a dynamic process. Islam is a social phenomenon as the result of human interaction in his life, both as an identity and as a process which is something that is constantly moving and changing. Munanese Islam is something that can always be discussed, questioned, and debated. Therefore, it can always be negotiated and reproduced. Identity is not only important and meaningful in Muna society, but also becomes more significant when dealing with people outside the culture central of Muna.

D. CONCLUSION

Munanese tradition of *Katoba* is to understand and interpret what it is meant as Islam and what is meant as Muna. *Katoba* in Muna society is a whole image of Islam and Muna altogether: Munanese Islam and/or Islamic Muna; becoming Munanese Muslim or Muslim Muna. A person can become a Munanese and is not automatically a Muslim, or a person can become a Muslim without becoming a Munanese. Nevertheless, with *katoba*, a Muslim can automatically become a Munanese or vice versa. This confirms the identity of Muna society that frames two social identities altogether: cultural identity (as a Munanese) and socio-religious identity (as a Muslim).

In addition, *katoba* is adhering identity of Munanese Muslim society which solidly continues to proceeed along the human life.Being a MunaneseMuslim is a continual process and identity adhesion process which needs to be repeated continuously. Comparing with Pranowo (2009) who discovered how Tegalroso society see diversity as a process of *'becoming'*, not a process of *'being*', this study is far more different in many aspects. This study revealed that a process to become a Muslim is reproduced repeatedly, individually as well as socially continued. This social identity is a process that requires repetition-affirmation, affirmation-repetition, perpetual and everlasting until death comes. It remains practiced by society, either inside or outside their center of culture.

Katoba ritual still dominates the organization of social occasions in Muna society, either in the cities or mostly in the villages. There may be changes in form and orientation, but its function as a center or axis of Muna Muslim identity is something that cannot simply be lost, let alone be replaced. *Katoba* is still a primary option for initiation rites of coming-of-age ritual for boys and girls. Should this tradition be lost, not only are people losing a way of instilling cultural values and religion, but also lost a way of adhering social identity, solidly as a Munanese Muslim.

REFERENCES

Abdullah, I. (2007). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abu Shahlieh, SAA. (2006). "Muslims' Genitalia in The Hands of The ClergyReligious Arguments About Male And Female Circumcision". dalam Abu Sharaf. *Female Circumcission; Multicultural Perspective.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ahimsa-Putra, HS. (2007). *Patron & Klien di Sulawesi Selatan; Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*. Yogyakarta: Kepel Press.

Al Azizy, T. (2010). *Dan Tuhan pun Bertaubat*. Jakarta: Grafindo.

Ali, M. (2011). Muslim Diversity; Islam and Local Tradition in Java and Sulawesi, Indonesia. *IJISIM (Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies)*. 1 (1): 1-35.

Anjum, O. (2007). Islam as a Discursive Tradition; Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa, ad The Midlle East*. 27 (3): 656-672.

Badan Pusat Statistik. (2010). *Sulawesi Tenggara dalam Angka*.

Beatty, A. (1999). *The Varieties of Javanese Religion.* Princenton: Princenton University Press.

Beidelman, T.O. (1997). *The Cool Knife; Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation.* London: Smithsonian Institute Press.

Bowen, JR. (1993). *Muslim through Discourse; Religion and Ritual in Gayo Society.* United Kingdom: Princenton University Press.

Collins, P.(2005). Thirteen Ways of Looking at A Ritual.*Journal of Contemporary Religion.* 20 (3): 323-342.

Cory, H. (1948). Jando Part II; The Ceremonies and Teachings of The Jando. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* 78 (1/2): 81-94.

Darwin, *et al*. (2001). *Male and Female Genital Cutting.* Yogyakarta: UGM-CPPS.

Depdikbud RI. (Tt). *SekitarTradisi Ternate.*Tp: ProyekPengembangan Media KebudayaanDepdikbud RI.

Dhavamony, M. (1995). *Fenomenologi Agama.* Yogyakarta: Kanisius.

Durkheim, E. (1992). *Sejarah Agama; The Elementary Forms of The Religious Life.* New York: Free Press.

Eriksen, TH. (1993). *Etnicity & Nationalism; Antropological Perspective*. Colorado: Pluto Press.

Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. dalam Hall, David, dan McGrew (*Eds*.). *Modernity and Its Future*. Cambridge: Polity Press in Association with Open University.

Imbo, LS. (2012). *Kamus Indonesia Bahasa Muna; WambaWuna do Wamba-Wunaane.* Kendari: UnhaluPress.

Johnson, Michelle C. The Proof is on My Palm: Debating Ethnicity, Islam, and Ritual in a New African Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 36 (1): 50-77.

Kahn, JS. (1995). *Culture, Multiculture, Postculture.* London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publication.

Kessing, RM. (1975). *Cultural Anthropology; A Contemporary Perspective.* Second Edition. New York: Holt, Rinehart and Winston.

King, VT. (1982). Etnicity in Borneo; An Antropological Problem. *South East Asian Journal of Social Science.* 10 (1): 23-43.

Kipp, RS. (1993). *Dissociated Identity; Etnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society.* USA: The University of Michigan Press.

La Fontaine, JS. (1985). *Initiation; Ritual Drama and Secret Knowledge across The World.* New York: Pinguin Books.

Lewis, G. (1980). *Day of Shinning Red; An Essay on Understanding Ritual.* London: Cambridge University Press.

Muhaimin AG. (2002). *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret dari Cirebon.* Jakarta: Logos.

Newland, L. (2000). Under the Banner of Islam; Mobilising Religious Identity in West Java. *The Australian Journal of Anthropology.* 11 (2): 199-222.

Osmani, NM. (2007). Islamic Cultural Identity; Formation, Crisis, and Solution in A Globalize Perspektive. *Hamdard Islamicus*, XXX (4): 96-121.

Picard, M. (1997). *Tourism, Etnicity, and The State in Asian and Pacific Societies*.Honolulu: University of Hawai's Press.

Pilliang, YA. (2002). *Identitas dan Tantangan Budaya Global*. Yogyakarta: Yayasan Seni Cemeti.

Pranowo, B. (2009). *Memahami Islam Jawa.*Jakarta: Pustaka Alvabet.

Putranti, BD, et al. (2003). *Sunat Laki-Laki dan Perempuan pada Masyarakat Jawa dan Madura*. Yogyakarta: PusatStudiKependudukan Dan KebijakanUniversitasGajahMada.

Radin, P. (1957). *Primitive Religion; Its Nature and Origin.* New York: Dover Publications, INC.

Rizvi, S.A.H, *et al*. (1999). Religious Circumcission; A Muslim View.*BJU International,* 83 (S1): 13-16.

Scott, JC. (1972). Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. *Jurnal American Political Science Review,* 66 (1): 91-113.

Turner, V. (1960).*The Ritual Process*.London: CornellUniversity Press.

Viere, GM. (2001). Examining Family Ritual. *The Family Jounal*. 9 (Juli): 285-288.

Wood, RE. (1998). Touristic Etnicity; A Brief Itinerary. *Etnic and Racial Studies.* 21 (2): 218-241.

RITUAL MAPPANO' SALO:
ISLAM DAN EKSPRESI LOKALITAS

Harifuddin Halim
Universitas Pejuang RI Makassar

Rasyidah Zainuddin
Universitas Bosowa Makassar
Athena_lord73@yahoo.com

A. PENDAHULUAN

Islam dan pengetahuan lokal *(local knowledge)* merupakan dua hal yang menjadi bagian dari karakeristik khas masyarakat Asia Tenggara khususnya Indonesia. Islam dipahami sebagai sebuah ajaran agama tentang kebenaran yang berasal dari luar sedangkan pengetahuan lokal dipahami sebagai gagasan atau pemikiran masyarakat setempat berdasarkan dialektikanya dengan lingkungan sosial-budaya sekitarnya.

Pengakuan tentang eksistensi pengetahuan lokal masyarakat dikemukakan oleh beberapa pakar, antara lain: Pollock (2014) tentang "*What is South Asian Knowledge Good for?*", Ahram (2011) tentang "*The Theory and Method of Comparative Area Studies"*, Elizaga (2006) tentang *"Sociology and The South*". Substansi pemikiran dari para ahli di atas menegaskan adanya pengetahuan masyarakat yang memiliki karakteristik tertentu sebagai akibat adanya interaksi mereka dengan lingkungan fisik setempat.

Pengetahuan lokal merupakan konsep yang lebih luas yang merujuk pada pengetahuan yang dimiliki oleh sekelompok orang yang hidup di wilayah tertentu untuk jangka waktu yang lama. Pada pendekatan ini, kita tidak perlu mengetahui apakah masyarakat tersebut penduduk asli atau tidak. Jauh lebih penting adalah bagaimana suatu pandangan masyarakat dalam wilayah tertentu dan bagaimana mereka berinteraksi dengan lingkungannya, bukan apakah mereka itu penduduk asli atau tidak.

Hal ini penting dalam usaha memobilisasi pengetahuan mereka untuk merancang intervensi yang lebih tepat-guna.

Menurut Johnson (Sunaryo dan Joshi, 2003), pengetahuan lokal suatu masyarakat yang hidup di lingkungan wilayah yang spesifik biasanya diperoleh berdasarkan pengalaman yang diwariskan secara turun-temurun. Barsh (2000) menyebut pengetahuan lokal muncul dari pengamatan jangka panjang sebagai inti fenomena alam. Dei, Hall, & Rosenberg (2000) bahwa pengetahuan lokal diperoleh dari lingkungan alam melalui kegiatan komunal dan berasal dari berbagai sumber dari lingkungan alam. Pengetahuan lokal yang sudah demikian menyatu dengan sistem kepercayaan, norma dan budaya, dan diekspresikan di dalam tradisi dan mitos, yang dianut dalam jangka waktu cukup lama inilah yang disebut 'kearifan budaya lokal'. Nilai-nilai tersebut menjadi landasan hubungan mereka atau menjadi acuan tingkah-laku mereka (Ridwan, 2007).

Dalam konteks historis Islam dan Pengetahuan Lokal mengalami proses secara dialektis. Wilayah Segeri yang sampai hari ini masih kuat menganut kepercayaan terhadap *'To Manurung'* sebagai wujud kepercayaan lokal telah terwarnai unsur-unsurnya oleh ajaran agama Islam yang dibawa oleh kaum sufi. Hamid (1994) dan Hakim (2014) menceritakan bahwa ada dua tarekat yang memainkan peranan penting dalam pengislaman yaitu Khalawatiyah dan Naqsyabandiyah. Khalawatiyah yang bersifat aristokrat disebarkan di Sulawesi Selatan oleh murid-murid Syekh Yusuf al-Makassari. Tarekat Naqsyabandiyah yang lebih merakyat dibawa ke Sulawesi Selatan pada pertengahan abad ke–19 oleh Syekh Abdullah al-Muniz. Kedua tarekat ini masih tersebar di wilayah Sulawesi Selatan termasuk Kabupaten Pangkep.

Sebelum Islam diterima sebagai agama resmi masyarakat di Sulawesi Selatan, masyarakat telah menganut kepercayaan animisme dan dinamisme yang diyakini mempunyai kekuatan pada kehidupan baik dan buruk manusia. Kepercayaan nenek moyang yang bersandar pada *Dewata SewwaE* dan *PototoE,* suatu kekuatan transendetal yang tidak mampu dijangkau secara akal. Pengaruh kepercayaan leluhur yang telah mengakar dan membentuk perilaku masyarakat didalam melakukan ritual-ritual, masih dijumpai hingga sekarang. Pada sisi tuntutan ritual keagamaan yang

telah menyentuh masyarakat, secara rasional aqidah Islam yang mentauhidkan Allah swt telah menjadi sentral sumber kekuatan kehidupan. Perjumpaan kedua kepercayaan tersebut melahirkan perpaduan *(sinkretisasi)* kepercayaan bagi masyarakat.

Upacara ritual kepercayaan leluhur berjalan diatas pengaruh ajaran Islam yaitu terjadinya proses islamisasi ritual-ritual kepercayaan pada masyarakat. Bentuk perpaduan kepercayaaan tersebut dilihat dalam kaitannya kedua aspek pokok dalam agama kepercayaan *(belief),* dan kepercayaan yang bersifat ritus leluhur. Persentuhan dan pembauran banyak terjadi dalam bidang kepercayaan, khususnya dalam bidang pelaksanaan upacara-upacara keagamaan. Hampir dalam berbagai segi upacara keagamaan, baik yang berbentuk upacara daur hidup *(life cycle)* maupun upacara keagamaan lainnya.

Penyelenggaraan tradisi keagamaan dari jenis yang pertama dilandasi oleh kepercayaan tentang adanya roh leluhur nenek moyang dan dewata yang berpengaruh dalam kehidupan manusia. Roh leluhur nenek moyang itu yang memelihara dan memberikan perlindungan pada manusia, dan kadang-kadang bisa menjadi marah jika diperhatikan dengan memberikan persembahan atau sesajen-sesajen selain itu ada pula roh-roh dan makhluk halus lainnya yang jahat yang mendatangkan malapetaka atau penyakit dan mengganggu kehidupan manusia. Karena pada setiap kejadian penting dalam kehidupan manusia perlu diadakan ritus-ritus dengan memberikan persembahan berupa sesajen-sesajen, dan menyampaikan harapan-harapan pada roh-roh tersebut agar mereka tidak marah dan tetap memberikan perlindungan pada manusia, atau kadang kala disertai dengan pengusiran roh-roh jahat yang dapat mengganggu. Berbagai simbol yang digunakan pada setiap ritus merupakan aturan-aturan yang timbul karena kepercayaan pada roh leluhur. Dalam perakteknya terdapat unsur-unsur dan bagian ritus yang sudah dipengaruhi oleh Islam, disamping yang betul-betul merupakan warisan leluhur nenek moyang. Ini juga menegaskan pandangan Bell (2009) bahwa ritual pada dasarnya berguna dan bahkan digunakan untuk menjelaskan keberadaan sosial dan pengaruh ide-ide keagamaan.

B. PEMBAHASAN

1. Masa Pra-Islam di Sulawesi Selatan

Masyarakat suku Bugis-Makassar di Segeri sejak pra-islam, sudah terbiasa dengan tradisi kepercayaan lama (nenek moyang) bahwa di dunia gaib sebagaimana halnya di dunia nyata, setiap tempat dihuni (dikuasai) oleh makhluk halus (roh) oleh David (1999) disebut dengan istilah 'Relasi Epistemologis". Komunikasi dengan roh makhluk halus di dunia gaib secara tradisional umumnya dilakukan melalui sesajen dan pembacaan doa dari seorang pinati. Tradisi ini berlangsung sejak pra-islam hingga sekarang. Begitu pula rezeki dan nasib serta takdir juga dipandang bersumber dari dunia gaib karena berasal dari Tuhan. Dunia gaib dikuasai oleh penguasa-penguasa tertentu yang merupakan utusan Tuhan. Karena itu persoalan penghidupan yang lebih baik (peningkatan pendapatan, kesejahteraan, dan keberuntungan dan sebagainya) harus ditempuh dengan cara gaib pula, yakni dengan cara penghormatan kepada penghuni (penguasa) yang dikeramatkan itu. Dengan demikian dapat ditafsirkan bahwa dalam masyarakat Bugis-Makassar terutama di pedesaan terkandung "dualisme kepercayaan", di satu pihak percaya kepada makhluk halus sebagai pembawa rezeki yang bersumber dari kepercayaan nenek moyang, di pihak lain karena mereka sudah menganut agama Islam maka juga percaya kepada Tuhan Allah SWT sebagai pemberi rezeki.

Baik tradisi dan kepercayaan pra Islam maupun doktrin ajaran Tarekat, keduanya hanya merupakan satu dari dua sisi yang tak terpisahkan. Bila pada tradisi dan kepercayaan pra-Islam, rezeki bersumber atau dapat diperoleh dengan bantuan makhluk halus (roh) pada tempat-tempat tertentu (keramat) melalui sesajen dan pembacaan doa dari seorang pinati, pada doktrin rezeki itu hanya bersumber dari Tuhan Allah SWT. Setiap manusia telah ditentukan rezeki (nasib)-nya, manusia tinggal berserah diri dan tinggal menerima ketentuan (qodha dan qadar). Hal ini berarti keduanya sama-sama "menggantungkan diri" pada keyakinan semata (agama dan kepercayaan) disatu pihak dan "ketidak mandirian" di pihak lain bagi individu-individu penganutnya.

Perkembangan kebudayaan Bugis masa awal, dalam catatan Patunru, et.all (1995) menegaskan bahwa masyarakat Bugis masih

dipengaruhi oleh mitos-mitos zaman *La-Galigo* yang cenderung memiliki kemiripan dengan budaya Hindu dan kepercayaan animisme. Pada masa ini, masyarakat Bugis belum mengenal legenda *'To Manurung'* dan secara politik masih berada dalam wilayah kekuasaan Kerajaan Bone I.

Pada fase berikutnya, perkembangan budaya Bugis terutama tentang perhitungan bulan dan penanggalan bersamaan dengan sejarah masuknya agama Islam di Sulawesi Selatan. Kondisi ini bermula di sekitar abad XVI pada masa pemerintahan Raja Bone XI yang secara politik berpengaruh terhadap berubahnya secara total sistem penanggalan yang pada awalnya hanya didasarkan pada pemahaman secara turun-temurun dari nenek moyang mereka beralih mengikuti sistem penanggalan Hijriah (Yusmar, 2008). Kepercayaan tersebut membaur setelah Islam diterima oleh raja-raja yang merasa keturunan dewa, sampai pada pelaksanaan syariat Islam pada generasi berikutnya (Nurnaningsih, 2015).

2. Ritual *Mappano Salo'*

Tradisi *Mappano' Salo* adalah kebiasaan atau kepercayaan masyarakat Bugis yang dilaksanakan secara turun temurun untuk menghormati atau mengenang roh nenek moyang. Masyarakat Bugis percaya bahwa apabila ritual tersebut tidak dilaksanakan akan mendapatkan malapetaka. Pelaksanaannya pun dilakukan dengan cara memberikan sesaji kepada makhluk gaib yang dipercaya dapat memberikan ketenangan kepada anak cucunya. Kepercayaan ini tergolong kepercayaan animisme yang merupakan kepercayaan seseorang terhadap roh gaib.

Pada saat yang sama, masyarakat Bugis juga mempercayai bahwa melaksanakan tradisi *Mappano' Salo* akan memberikan ketenangan batin, karena dengan melaksanakannya masyarakat merasa yakin terhindar dari kesialan atau hal-hal buruk yang dapat menimpa hidupnya serta hidup kerabatnya.

Ritual suku Bugis ini merupakan tradisi yang wajib diabadikan oleh masyarakat bugis. Ritual *Mapano' Salo* yang secara harfiah berarti "menurunkan sesuatu di sungai lazim juga disebut dengan istilah

Massorong atau *Mappalao* (acara persembahan) pada beberapa variasi etnik Bugis lainnya di Indonesia.

Acara ritual ini berisikan ritual penyembahan atau pemberian sesajen terhadap penguasa air yang lazim disebut '*Tau ri Salo'* (seekor buaya jelmaan manusia). Pada beberapa wilayah, penguasa atau penghuni air ini disebut *'Karaeng Sinri Jala'*. Biasanya persembahan ini dimaksudkan sebagai tanda kesyukuran atas terpenuhinya suatu hajat dan juga agar nantinya semakin bertambah berkah dan rezki dari yang Maha Kuasa.

Dalam pelaksanaannya, ritual ini memiliki tata cara yang runtut dan sistematis. Adapun fase-fase tersebut adalah:

1) Fase Persiapan

Pada tahap ini masyarakat menyiapkan sesaji yang akan disuguhkan yang terdiri dari, *sokko' patanrupa* (nasi ketan empat warna), *tello* (telur), *ota* (daun sirih). Adapun jenis *sokko' patanrupa* tersebut adalah *sokko' bolong*, *sokko' pute*, *sokko' onnyi*, *sokko' cella'*. Semua *sokko' patanrupa* memiliki makna tersendiri dalam kandungan warnanya dan melambangkan bagian dari manusia yaitu:

a) *Sokko' bolong* (nasi ketan hitam) yang melambangkan kulit dan tanah sebagai awal kejadian manusia.
b) *Sokko' pute* (nasi ketan putih), yang mempunyai makna sebagai tulang dan air awal kehidupan manusia.
c) *Sokko' cella* (nasi ketan merah), yang mempunyai makna sebagai Api dan darah manusia.
d) *Sokko' onnyi* (nasi ketan kuning) mempunyai makna sebagai angin dan sumsum manusia.

Semua *Sokko* ini kemudian diapitkan, *sokko' bolong* berdampingan dengan *sokko' pute*, serta *sokko' cella'* berdampingan dengan *sokko' onnyi* (kuning), kemudian diatas semua *sokko* yang berhimpitan tersebut diletakkan *tello'* (telur) yang telah matang. Telur yang dijadikan sesajen hanya dua jenis yaitu telur ayam kampung dan telur itik.

Pada fase ini, persiapan lain yang cukup penting adalah kue-kue khas Bugis seperti kue *'Cucuru'*, kue *Bandang* (nagasari), kue *Jompo-Jompo*, kue *Cangkuneng*, Kue *Katiri Sala*, dan lain-lain.

Pada saat yang sama, lawasuji yang telah dibuat sebelumnya oleh warga secara gotong-royong kemudian diisi dengan buah-buahan, seperti pisang raja, kelapa tua bersama pelepahnya, ayam bulat yang telah dipanggang.

2) Fase Pelaksanaan

Setelah fase persiapan selesai, selanjutnya masyarakat atau pemilik hajat memanggil dukun yang lazim disebut *Sanro* pada masyarakat Bugis untuk memberikan mantra pada makanan tersebut atau dalam masyarakat bugis sering disebut *'Mabbaca doang'*. *'Sanro'* pada masyarakat Bugis umumnya merupakan seorang perempuan memakai '*Cipo-Cipo'* (penutup kepala yang biasanya dikenakan perempuan yang sudah berhaji) meskipun tidak harus haji. *'Sanro'* ini memberikan arahan-arahan kepada mereka semua yang terlibat dalam prosesi '*Mappano Salo'*.

Pada fase ini, *Sanro* ini akan meminta izin lebih dahulu kepada penguasa atau makhluk gaib atas tujuannya yang ingin memberikan sesaji sebagai rasa penghormatan dan penghargaan agar dalam pelaksanaan tradisi ini tidak berjalan sia-sia. Bagian sesi doa ini, suasana magis melingkupi rumah tempat kegiatan berlangsung. Doa yang diucapkan oleh Sanro terdengar sebagai berikut:

"Alahumma Salli alaa Muhammad
Iarekka mae pammasetta puang
Kuasata'mi' nenniya pammasena puang Allah Taalah
Na mancaji iare gaukangnge."

(Allahuma Salli alaa Muhammad

Berikanlah rahmat-Mu
Karena kekuasaanmu Penghuni Ghaib dan rahmat dari Allah
Sehingga acara ini bisa terlaksana)

Setelah berdoa, Sanro kemudian menempatkan dirinya di tengah-tengah rumah, dekat tiang tengahnya yang oleh masyarakat Bugis dipercaya sebagai pusat rumah dan sumber kehidupan. Setelah Sanro merasa acara selanjutnya bisa dimulai, ia lalu memerintahkan gendang ditabuh dan bunyi-bunyian lainnya dimainkan. Bunyi gendang yang ditabuh dengab irama cepat *(tete kanjara)* dan diiringi dengan bunyi-bunyi dari *Pallae-lae* (berbentuk dua bambu yang ujungnya dipilah-pilah, keduanya dipukulkan satu-sama lain) dan *Pa' Gamaru* (gelas yang digossokkan disisi piring yang berisi air, suaranya terasa membuat ngilu gigi). Sementara ini berlangsung, Sanro mulai mengisi *lawasuji* dengan berbegai sesajian yang ada di situ, mulai dari beras, *sokko'* empat warna, lauk berupa ikan dan ayam panggang, telur, kelapa dan pisang.

Tiba-tiba saja Sanro tersentak dan tiba-tiba ia berbicara seperti menyanyi. Semua orang yang ada di sekitar mendekat dan mereka dengan hikmat mendengarkan nyanyian Sanro yang berupa nasehat dan pesan-pesan. Sanro tersebut kini dipanggil dengan *"nenek"*. Ternyata, *sanro* telah kemasukan arwah leluhur yang dipanggil oleh mereka dengan sebutan "nenek". Arwah leluhur ini kemudian menanyakan beberapa barang dan makanan yang terdapat dalam sesajian. Sambil menyanyi ia berucap:

Madeppungan manokko mae, kupuadakko gau to rioloe
Maittanuna itu mappugau tu riolo
Na de pa na pura genna na sitinajang.

(mari berkumpul semua, saya sampaikan prihal ritual nenek moyang kita
sebab sudah lama kalian melakukan acara seperti ini
namun tidak pernah benar dan lengkap)

Orang-orang yang hadir mendengarnya dengan sungguh-sungguh, sebagian yang lain malah nampak menangis memohon maaf akan keteledoran mereka. Ketika *Sanro* tersadar, masyarakat pun bersiap untuk menuju sungai. *Sanro* memimpin perjalanan itu. Ketika tiba di sungai *Sanro* memanjatkan doa-doa kepada para penguasa air, lalu pertama-tama diturunkanlah beberapa butir telur ke sungai, satu sisir pisang dan seterusnya makanan lainnya sambil diiringi bunyi Gendang. Setelah selesai orang-orang kemudian berebut membasuh mukanya dengan air sungai. Ada beberapa diantara mereka yang mengambil air sungai dengan memasukkannya ke dalam botol-botol minuman mineral. Setelah acara di sungai selesai, maka selesailah sudah acara *Mappano salo* tersebut, rombonganpun kembali pulang ke tempat awal berangkat.

3. *Sanro* dan Ritual (Islam)

Sanro (dukun) merupakan prototipe orang yang mengkombinasikan antara adat atau kepercayaan lama dengan Islam. Dalam prakteknya, *Sanro* memohon kepada *Dewata SewwaE* sekaligus kepada roh nenek moyang dan karena itu bacaan-bacaan yang dibaca bercampur antara potongan-potongan ayat Al-Qur'an dan shalawat dengan bacaan yang memuja roh atau benda tertentu. Kemudian kepada seorang *Sanro* diberi imbalan yang bersifat adat (seperti ketan hitam dan putih) dan bersifat agama (seperti zakat fitrah untuk *sanro passappe* atau dukun bayi).

Dalam budaya masyarakat Sulawesi Selatan, *Sanro* memang menjadi hal yang unik. Umumnya, di antara para *Sanro* itu berjenis kelamin perempuan. *Sanro* ini menjadi ruang negosiasi dengan Islam sekaligus dengan kaum laki-laki. Pada saat yang sama, *Sanro* juga menjadi

medan kontestasi memperebutkan pengaruh, prestise sosial dan ekonomi masyarakat.

Bagi masyarakat Segeri, *Sanro* merupakan orang yang memiliki keahlian khusus seperti kepintaran dan kemampuan metafisik. Sebagaimana kemampuan Bissu, *Sanro* juga dapat melakukan komunikasi dengan roh para leluhur. Baik Bissu maupun Sanro, keduanya tidak terpisahkan dalam mengadakan sebuah ritual terutama *Mappano' Salo*. Oleh masyarakat Segeri, *Sanro* ini sering juga disebut sebagai *to acca* (orang pintar). Namun demikian, oleh Fatahillah (2010) istilah ini juga bersifat 'Profesi' berdasarkan bidang keahlian antara lain:

a. *Sanro pammana* (dukun beranak), suatu profesi keahlian membantu proses kelahiran seorang bayi yang mendapat kepercayaan cukup besar bagi masyarakat, bahkan Orang Segeri lebih besar kepercayannya pada *sanro* dibanding penanganan secara medis di Puskesmas.
b. *Sanro passaula tau polo* (dukun yang mempunyai keahlian mengurut patah tulang, *sanro passaula* biasa tidak mau dikatakan sanro, karena *sanro* mempunyai konotasi kurang baik ditengah masyarakat).
c. *Sanro pakkita-kita* (dukun peramal) adalah orang yang mampu meramal nasib seseorang, atas kemampuannya itu sehingga dikenal dengan *tau acca* oleh masyarakat. Kemampuan *to acca* membantu mesyarakat menangani penyakit dan musibah diakui secara sosial sebagai *to acca*. Namun bagi masyarakat *to acca* bukan *sanro*, demikian pula orang yang mempunyai kemampuan tertentu tidak mau dikatakan *sanro*. Hal ini terkait dengan konotasi *sanro* yang identik dengan imbalan jasa berupa (beras, kelapa, ayam, gula merah,dan uang) sedang *to acca* membantu masyarakat secara ikhlas tanpa imbalan jasa.
d. *Sanro pappajokka-jokka,* yaitu dukun mempunyai keahlian, memerintah roh-roh dan jin dalam melakukan sesuatu untuk mengganggu ketenangan seseorang. Bagi masyarakat Jawa

dikenal dengan dukun santet, tetapi bagi Orang Segeri menyebutnya *tau matangre paddisengenna* (orang yang hebat pengetahuannya).

e. *Sanro bola / Panrita bola* yaitu, orang yang mempunyai keahlian dalam menempatkan posisi kayu yang dipakai pembangunan suatu rumah, sekaligus menjadi penentu hari dan waktu yang baik memulai pekerjaan bangunan rumah.
f. *Pinati* yaitu; seorang petua atau seseorang dituakan untuk mengurus suatu kepercayaan. Keududukan *pinati* sangat penting dalam melaksanakan suatu upacara adat.

Dalam sistem sosial budaya orang Segeri, mereka menempatkan *Sanro* (baca: *to acca* merupakan bagian dari pola kehidupan yang membentuk suatu sistem sosial. Posisinya bagi Orang Segeri menunjukkan bahwa seseorang yang mempunyai kelebihan tertentu diakui secara sosial atas kemampuan yang dimiliki dalam membantu masyarakat secara luas.

C. PENUTUP

Tradisi merupakan sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama, atau sering juga diartikan sebagai gambaran sikap dan perilaku manusia yang telah berproses dalam waktu lama dan dilaksanakan secara turun temurun dari nenek moyang, yang dipengaruhi oleh kecenderungan untuk berbuat sesuatu dan mengulang sesuatu sehingga menjadi kebiasaan.

Tradisi memberikan beberapa manfaat bagi masyarakat diantaranya, Mewujudkan keteraturan hidup dalam masyarakat artinya masyarakat yang melaksanakan kebiasaan dalam melaksanakan tradisi akan mempeoleh keteraturan hidup karena masyarakat tersebut memenuhi kewajiban dalam tradisinya yang akan terhindar dari konsekuensi atau bahaya apabila lalai dalam melaksanakan kewajiban yang telah menjadi kepercayaan nenek moyangnya.

Persentuhan yang mendalam antara tradisi adat dengan *sara'* dapat dilihat dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Bugis Segeri. Tidak

heran bila tampak dipermukaan bahwa Orang Segeri mengidentikkan diri dengan Islam dan akan marah bila dianggap atau dicap bukan orang Islam yang kadang-kadang mereka pertaruhkan. Keadaan tersebut merupakan manifestasi ketaatan dan penghargaan Orang Segeri terhadap *sara'* yang merupakan bagian kehidupan mereka yang telah diterima sebagai *ade' selleng* (adat Islam). Situasi ini sejalan dengan temuan penelitian Salih (1991) pada salah satu suku di Sudan yang memahami agama Islam secara lokal dibandingkan dengan Islam secara universal.

Semenjak awal, proses Islamisasi memang telah menampilkan apresiasi yang tinggi terhadap kearifan tradisi/budaya lokal. Terkait hal ini, Shihab (2012) menyatakan Islam datang membenarkan yang baik dan membatalkan yang buruk sambil menjelaskan manfaat yang baik itu dan keburukan yang buruk itu. Ini dipertegas oleh Azra (2002) yang menyatakan bahwa proses Islamisasi di Indonesia harus dilihat dari perspektif global dan lokal sekaligus. Dari perspektif global, Islamisasi di Indonesia perlu dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari dinamika dan perubahan yang berlangsung di dunia Islam secara global, Dari perspektif lokal, perlu dilihat adanya keragaman tingkat pengaruh kepercayaan Hindu-Budha antar daerah di Nusantara. Karena begitu kuatnya pengaruh atau apresiasi tradisi budaya lokal, sebagian ahli mengidentifikasi proses Islamisasi di Indonesia sebagai adhesi, yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama,17 atau sebagai lokalisasi agama mengingat budaya masyarakat lokal dinilai kontributif dalam proses menerima pengaruh luar, menyerap, dan menyatakan kembali unsur-unsur "luar" itu dengan cara menempanya hingga sesuai dengan pandangan hidup masyarakat lokal dan mengambilnya sebagai bagian dari budayanya. Proses Islamisasi tidak serta-merta menghapuskan tradisi budaya ini, melainkan tetap melestarikannya seraya memasukkan nilai-nilai Islam ke dalamnya.

Masyarakat Bugis termasuk Orang Segeri, dianggap suatu aib bilamana ada diantara mereka (orang Bugis) yang menganut ajaran selain Islam, karena telah menyalahi kebiasaan adat leluhur meraka, meskipun kualitas pengamalan ajaran Islam masih sangat lemah.

Berdasarkan realitas sosial keagamaan yang telah diuraikan di atas, menunjukkan bahwa kehidupan sosial Orang Segeri masih ditemukan kepercayaan terhadap leluhur nenek moyang yang mewarnai kehidupan masyarakat. Kepercayaan tersebut pada sisi lain dapat memperkuat oleh sendi *sara'* sebagai wujud integarasi adat, tetapi terdapat pula perilaku kepercayaan terhadap leluhur merusak aqidah Islam, karena cenderung mengakui adanya kekuatan roh-roh, makhluk halus dan kepercayaan lainnya selain kekuatan Allah swt. Kepercayaan pada leluhur pada umumnya terdapat pada masyarakat yang masih lemah pada tingkat pendidikan, sedang bagi mereka yang telah bependidikan cenderung meninggalkan kepercayaan yang tidak dapat diterima oleh aqidah Islam. Perubahan sosial masyarakat nampak pada pola penempatan ritual yang tidak lagi menganut secara ketat ritual, melainkan sekedar simbol yang dapat dirasionalkan. Misalnya kepercayaan masyarakat bahwa anggota keluarga menjelang magrib harus berkumpul di rumah karena *pamali* (pantang) berada di luar rumah, tanpa penjelasan sebab-musebabnya berubah pada dilarang berada di luar rumah, karena saat itu persiapan waktu shalat yang didahului mandi atau membersihkan badan dari kotoran yang memakan waktu lama, sehingga sebelum magrib sudah harus ada di rumah.

REFERENSI

Ahram, Ariel I. (2011). The Theory and Method of Comparative Area Studies. *Qualitative Research Journal. V*olume. 11(1) 69–90.

Arif, Mahmud. (2015). Islam, Kearifan Lokal dan Kontekstualisasi Pendidikan: Kelenturan, Signifikansi, dan Implikasi Edukatifnya. *Al-Tahrir*, Vol. 15, No. 1 Mei 2015 : 67 – 90.

Azra, Azyumardi. (2002). *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

Barsh, R. L. (2000). Taking Indigenous Science Seriously, in *Biodiversity in Canada: Ecology, Ideas, and Action*, ed. S. A. Bocking, Broadview Press, Toronto, ON, pp. 152–173.

Bell, Catherine. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.

David, Nurit Bird. (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology Journal*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture-A Second Chance? (February 1999), pp. S67-S91.

Dei, G. J. S., B. L Hall, & D. Goldin-Rosenberg. (2000). Introduction (pp. 3–17). In G. J. S. Dei, B. L. Hall, & D. Goldin-Rosenberg (eds.), *Indigenous knowledges in global contexts: Multiple readings of our world*. Toronto, Ontario: University of Toronto Press.

Elizaga, Raquel Sosa. (2006). Sociology and the South The Latin American Experience. *Current Sociology*, May 2006, Vol 54(3): 413–425. SAGE (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). DOI: 10.1177/0011392106063190.

Fatahillah, Muhammad Alwi. (2010). Badik Suatu Kajian Interaksionisme Simbolik Orang Segeri. *Disertasi Tidak Diterbitkan*. Pascasarjana Universitas Negeri Makassar.

Hakim, Maksud. (2014). *Sufisme dan Transformasi Kultural Nelayan*. Jakarta: Orbit Publishing.

Hamid, Abu. (1994) *Syeikh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang*. Yayasan Obor Indonesia. Jakarta.

Nurnaningsih. (2015). Asimilasi *Lontara Pangadereng* dan Syari'at Islam: Pola Perilaku Masyarakat Bugis-Wajo. *Al-Tahrir*, Vol. 15, No. 1 Mei 2015 : 21-41.

Patunru, Abdul Razak. (1995). *Sejarah Bone*. Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.

Pollock, Sheldon. (2014). *What is South Asian Knowledge Good For?*. South Asia Institut Papers. Issue 01 2014.

Ridwan, Nurman Ali. (2007). Landasan Keilmuan Kearifan Lokal. *Jurnal*. IBDA` Vol. 5, No. 1, Edisi Januari-Juni 2007, hal. 27-38. Diterbitkan oleh P3M STAIN Purwokerto.

Sunaryo, Laxman Joshie. (2003). Peranan Pengetahuan Ekologi Lokal Dalam Sistem Agroforestri. *Bahan Ajaran*. Bogor: Word Agroforestri Centre (ICRAF) Southeast Asia Regional Office.

Yusmar, Syarifuddin. (2008). Penanggalan Bugis-Makassar Dalam Penentuan Awal Bulan Kamariah Menurut Syari'ah dan Sains**.** *Jurnal Hunafa*, Vol.5, No.3, Desember 2008:265-286.

Salih, Muhammad El-Tigani Mustafa. (1991). Islam, Traditional Beliefs and Ritual Practices Among the Zaghawa of Sudan. *Phd Thesis*. University of St Andrews Scotland.

Shihab, M. Quraish. (2012). *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw. dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-Hadis Shahih*. Jakarta: Lentera Hati.

PENDIDIKAN ANAK DAN PERUBAHAN BUDAYA DI ACEH: URGENSI KEARIFAN LOKAL DALAM MENGHADAPI TANTANGAN GLOBALISASI

Sri Astuti A. Samad
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
srihumairah1982@yahoo.co.id

A. PENDAHULUAN

Di era globalisasi, hampir seluruh bangsa termasuk Indonesia tengah mengalami krisis kebudayaan. Krisis kebudayaan dapat menyebabkan krisis sosial, krisis ekonomi, krisis psikologi dan berbagai jenis krisis lainnya. Fenomena globalisasi mempengaruhi dinamika masyarakat. Dinamika tersebut mengubah tingkahlaku manusia dan juga berakibat pada kaburnya nilai-nilai kemanusiaan, agama dan budaya. Globalisasi membawa empat ciri utama, yakni: dunia-tanpa-batas (*borderless world*), kemajuan ilmu dan teknologi, kesadaran terhadap Hak Azasi Manusia (HAM), serta kewajiban asasi manusia dan masyarakat mega kompetisi. Kekhawatiran dari dampak globalisasi dititikberatkan pada generasi muda Indonesia. Hal tersebut karena generasi muda masih dalam proses mencari jati diri dengan filter diri yang seadanya. Oleh sebab itu, sangat rentan untuk terpengaruh dengan budaya luar (Haluty, 2014: 212).

Krisis multidimensional, yang bermuara pada krisis moral, dan krisis kepercayaan diri. Hal itu tercermin dari adanya sikap generasi bangsa yang enggan dan malu menunjukkan jati dirinya sebagai bangsa Indonesia. Akibat krisis ini, persoalan pun muncul di masyarakat, seperti korupsi, gaya hidup instan, perkelahian massal, kehidupan ekonomi yang konsumtif, kehidupan politik yang tidak produktif dan sebagainya. Fenomena ini telah menjadi pembahasan hangat di media massa, seminar, serta ruang publik lainnya. Jika masalah diatas terus dibiarkan maka lambat laun Indonesia akan mengalami *mis cultural* atau kepunahan

budaya. Masyarakat Indonesia akan kehilangan aset terbesar warisan alam dan nenek moyang yang dimilikinya. Indonesia juga akan kehilangan jati dirinya sebagai bangsa multikultural. Hal ini akan berimbas kepada generasi bangsa yang mulai menyukai budaya yang sedang trend di dunia, dan mulai melupakan kebudayaan serta nilai-nilai luhur kearifan budaya lokal (Haluty, 2014: 212 dan Suyitno, 2012: 1-2).

Saat ini dunia telah dilanda kenyataan dan realitas bahwa sains modern telah gagal dalam memberikan kebahagiaan kepada manusia ditunjukkan pertama-tama oleh keadaan yang ironis. Perkembangan teknologi cukup untuk memenuhi kebutuhan pokok manusia, tapi lebih dari setengah penduduk dunia hidup dalam kondisi memprihatinkan. Hari demi hari kapasitas teknologi raksasa ini menghabiskan lebih banyak energi, mineral, krisis ekologi dan lingkungan hidup, ditambah dengan perlombaan industri senjata kimia dan nuklir yang dapat mengancam keselamatan lebih dari 5 miliyar penduduk bumi. Singkatnya, sains modern bukan hanya terbukti keliru secara filosofis, tapi juga telah gagal secara sosiologis, bahkan diklaim sebagai penyebab utama kesengsaraan manusia (dehumanisasi).

Dari sudut pandang inilah, ketika manusia modern beserta para ahlinya, kembali mencari sesuatu yang bersifat rohaniah, sesuatu yang ada di luar kemampuan rasionalitas manusia, agama kembali dilirik. Manusia modern sudah mencapai titik jenuh dengan segala fasilitas material, tapi mereka merasakan ada sesuatu yang hilang dari dirinya sendiri, dalam keramaian mereka tetap merasa sunyi (alienasi). Hidup yang serba materi, rasional, dan segala sesuatu diukur dengan bendawi menyebabkan kehidupan manusia modern kehilangan orientasi hidup yang justru paling hakiki.

Tulisan ini membahas tentang nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi mendidik anak ditengah perubahan budaya dan tangan globalisasi. Kajian ini cukup penting sebab krisis multideminasi yang terus melanda Indonesia sehingga pemerintah mencanangkan ”revolusi mental”. Revolusi mental sejatinya harus mampu membawa bangsa kepada perubahan yang lebih baik. Perubahan akan gagal tanpa didukung oleh nilai-nilai yang ada dalam masyarakat. Maksud dari nilai-nilai tersebut adalah budaya yang

dipraktekkan dan mengakar kuat. Studi ini menggunakan pendekatan budaya dan sejarah tentang tradisi mendidik anak dalam masyarakat Aceh sebagaimana terdapat dalam literatur yang membahas hal tersebut.

B. PENDIDIKAN DAN KEARIFAN LOKAL

Setiap suku bangsa Indonesia yang bhinneka itu memiliki kebudayaan sendiri, memiliki nilai-nilai budaya luhur sendiri, dan memiliki keunggulan lokal atau memiliki kearifan lokal *(local knowladge, local wisdom)* sendiri. Pendidikan bermakna *deliberatif,* yaitu setiap masyarakat berusaha mentransmisikan gagasan fundamental yang berkenaan dengan hakikat dunia, pengetahuan, dan nilai-nilai (Al-Washilah, 2009: 16).

Kesadaran akan hal itu penting untuk dilakukan mengingat praktik pendidikan kita selama ini terlalu berorientasi ke Barat dan melupakan nilai-nilai keunggulan yang ada di Bumi Nusantara ini. Selama ini silau dengan sistem pendidikan Barat sehingga buta terhadap keunggulan lokal yang lama terpendam dalam bumi kebudayaan Indonesia. Universitas Pendidikan Indonesia merespon dengan menggagas "*etnopedagogi*". *Etnopedagogi* adalah praktik pendidikan berbasis kearifan lokal. Kearifan lokal adalah proses bagaimana pengetahuan dihasilkan, disimpan, diterapkan, dan diwariskan (Al-Washilah, 2009: 50-51).

Menurut Tilaar (2009: 56) pendidikan dan kebudayaan memiliki keterkaitan yang sangat kuat. Pendidikan tidak dapat dipisahkan dengan kebudayaan. Tanpa proses pendidikan tidak mungkin kebudayaan itu berlangsung dan berkembang. Proses pendidikan tidak lebih dari sebagai proses *transmisi kebudayaan*. Dalam perspektif antropologi, pendidikan merupakan *transformasi* sistem sosial budaya dari satu generasi ke generasi lainnya dalam suatu masyarakat. Tilaar menjelaskan bahwa pendidikan merupakan proses pembudayaan. Dengan kata lain, pendidikan dan kebudayaan memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Ketika berbicara tentang pendidikan, maka kebudayaan pun ikut serta di dalamnya. Tidak ada kebudayaan tanpa pendidikan dan begitu pula praksis pendidikan selalu berada di dalam lingkup kebudayaan. Sumaatmadja menyatakan bahwa hubungan antara pendidikan dan kebudayaan paling

tidak terdapat kata-kata kunci, yaitu ”Pendidikan merupakan *akulturasi* (pembudayaan), *institusionalisasi*, *transfer*, *imparting* (memberikan, menggambarkan), *explain*, *justity*, dan *directing* (mengarahkan)” (Sumaatmajda, 2002: 40).

Ridwan (2007: 27-38) dan Asmani (2012: 29) menegaskan bahwa kearifan lokal adalah nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat antara lain untuk melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari. Selanjutnya menurut Ridwan bahwa Kearifan lokal atau sering disebut local wisdom dapat dipahami sebagai usaha manusia dengan menggunakan akal budinya (kognisi) untuk bertindak dan bersikap terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi dalam ruang tertentu, suatu hal yang menjadi nilai lebih dalam konteks kearifan lokal adalah bahwa nilai nilai etika dan estetika luhur nya bisa menjadi sebuah langkah awal untuk mewujudkan pendidikan berbasis keunggulan lokal yaitu sebuah konsep pendidikan yang mencakup segala sesuatu yang menjadi ciri khas kedaerahan baik yang meliputi ekonomi, budaya, teknologi, komunikasi, ekologi dan lain sebagainya.

Kearifan lokal digunakan untuk mengindikasikan adanya suatu konsep bahwa dalam kehidupan sosial-budaya lokal terdapat suatu keluhuran, ketinggian nilai-nilai, kebenaran, kebaikan dan keindahan yang dihargai oleh warga masyarakat sehingga digunakan sebagai panduan atau pedoman untuk membangun pola hubungan di antara warga atau sebagai dasar un- tuk membangun tujuan hidup mereka yang ingin direalisasikan. Nilai-nilai kearifan lokal dapat dijadikan sebagai basis bagi pendidikan karakter di sekolah (Rukiyati dan Purwastuti, 2016: 132). Wahab mengatakan bahwa masyarakat pendukung nilai-nilai budaya dan beberapa di antaranya dapat dikategorikan sebagai *local genius* atau *local knowledge* dapat menjadi sumber nilai bagi masyarakat pendukungnya. Nilai-nilai budaya yang sudah dianggap baik berupa kearifan lokal dijadikan materi atau sumber materi pendidikan (Wahab, 2012: 18).

C. URGENSI KEARIFAN LOKAL DALAM MASYARAKAT ACEH

Sejalan dengan itu, secara umum masyarakat Aceh menganut sistem keluarga batih. Keluarga batih terdiri dari keluarga kecil yaitu ayah, ibu, dan anak-anak yang belum nikah. Apabila anak telah nikah, ia akan mendirikan rumah sendiri sebagai keluarga batih pula. Dalam sistem keluarga ini, orang tua mempunyai peranan penting untuk mengasuh anak sampai dewasa dan sekaligus memenuhi kebutuhannya, seperti kebutuhan sandang, pangan, kesehatan dan pendidikan (Syamsuddin, 1986: 18).

Konsep keluarga ini, bagi masyarakat Aceh upaya pemenuhan kebutuhan pendidikan, terutama pendidikan agama, menjadi prioritas utama. Hal ini dikarenakan pengaruh agama Islam yang tertanam kuat sehingga menyebabkan pola pikir, sikap dan perilaku masyarakat Aceh dalam kehidupan sehari-hari sedapat mungkin disesuaikan dengan ajaran agama. Karena itu, tidak heran apabila kehidupan sosial budaya masyarakat dengan berbagai unsurnya telah diwarnai dengan ajaran agama Islam. Akibatnya antara budaya dan agama telah menyatu sehingga sukar untuk dipilah dan dipisahkan. Hal ini tercermin dalam *hadih maja* (pepatah) yang menjadi pandangan hidup (*way of life*) orang Aceh yaitu; *hukom ngon adat lagee zat ngon sifuet,* agama dan adat seperti zat dan sifat (tidak dapat dipisahkan) (Hoesein, 1970: 1).

Penanaman nilai-nilai kearifan lokal bagi anak sesuai dengan fase-fase usia merupakan sesuatu yang penting. Nilai kearifan lokal yang dapat muncul dari tradisi mendidik anak di Aceh tersebut adalah; 1) ketauhidan (*azan* dan *iqamah*), anak yang mendengarkan *azan* dan *iqamah* merupakan awan dari penanaman ketauhidan sejak awal sebelum hal-hal didengarkan; 2) kebaikan (*boh nan*), pemberian nama bagi anak ada doa, nama yang baik akan melahirkan kebaikan pada anak sehingga ia berusaha membuktikan dan membagi kebaikan itu kepada keluarga dan orang lain; 3) kebersamaan (*peutron aneuk* dan *aqiqah*), salah satu ciri utama masyarakat Aceh adalah kolektifitas dan kebersamaan bukan hanya pada upacara *peutron aneuk* tetapi hampir semua fase kehidupan bahkan saat mencari mata pencaharian selalu diadakan *kendhuri* (makan bersama); 4) kepahlawanan (*doda idi*), sebagian besar lagu, hikayat, cerita yang

didendangkan orang tua kepada anak merupakan kisah kepahlawan dan keteladanan mulai dari cerita Rasul, sahabat, tokoh-tokoh Islam misalnya hikayat *prang sabi* (cerita perlawanan terhadap Belanda); dan 5) kecerdasan (*euntat dan peutamat beut*), anak-anak yang sejak dini diperkenalkan dengan al-Qur'ān akan berpengaruh terhadap tingkat kecerdasannya baik secara, intelektual, emosi, terlebih spiritual (Sri Astuti, 2015: 368).

Pada konteks menurut penulis ada tiga hal kearifan lokal yang cukup urgen terkait dengan pendidikan anak yaitu; bercerita dan *doda idi* dan *euntat dan peutamat beut*.

1. Bercerita atau Hikayat

Bercerita, hikayat atau mendongeng dalam mendidik anak cukup penting. Ada enam manfaat mendongeng kepada anak; 1) mengembangkan daya imajinasi dan pengalaman emosional; 2) memuaskan kebutuhan ekspresi diri melalui proses identifikasi; 3) memberikan pendidikan moral tanpa menggurui anak; 4) memperlebar cakrawala mental anak, dan memberikan kesempatan meresapi keindahan; 5) menumbuhkan rasa humor dalam diri anak; 6) memberikan persiapan dasar-dasar sastra dalam kehidupan anak setelah dewasa (Nadirah, 2007: 93). Senada hal tersebut Abd al-Majid (2008: 4) menegaskan bahwa dengan bercerita kepada anak akan berpengaruh pada moral, akal dalam kepekaan rasa, imajinasi dan bahasa. Karena dalam hikayat mengandung ide, imajinasi, tujuan, bahasa dan gaya Bahasa.

Orang tua biasanya bercerita kepada anaknya menjelang tidur atau waktu senggang orang tua. Hikayat yang diceritakan misalnya, hikayat para Nabi, sahabat, ulama, mujahid, pemimpin, tokoh sufi, wali Allah yang terkenal ke shalehannya. Misalnya, *Hikayat Abu Sama, Hikayat Asan ngong usen, Hikayat Meukreuet* (mikraj), *Hikayat Aulia Tujoh* (ulama yang berjumlah 7 orang). Bahkan cerita seperti si Kancil (*hikayat pelanduk kance*), *Abu Nawah* (Abu Nawas), *Amat Rhang Manyang* (seperti Malinkundang versi Aceh) dan cerita yang bersifat dongeng lainnya. Mendidik anak dengan metode bercerita diyakini akan merangsang dan

menumbuhkan kecerdasan (Hurgronje, 1997: 54 dan Fitriandi, 2003: 20-35).

2. *Doda idi*

Untuk menidurkan anak, dalam masyarakat Aceh biasanya orang tua biasanya membuai dengan melantunkan syair dan hikayat yang mengandung pesan-pesan agama dan semangat kepahlawanan, seperti *salawat*, hikayat *prang sabil* dan dendang yang khusus diciptakan sebagai pengantar tidur. T.A Sakti (2009) menjelaskan nyanyian pengantar tidur dalam tradisi Aceh disebut *doda idi*, contohnya;

Allahu Allah Allahu Rabbon
Allah qadiron Maha Kuasa
Masa cut Nabi di dalam ayon
Rahmat neupeutron uleh Ilahi
Doda idi putik sukon
Di dalam on jroh meusundi
Kaeh hai Nyak dalam ayon
Ma keuh geutron mita raseuki
Jak kuayon putik rambot
Simanyak cut beurijang raya
Beu Tuhan bri umu lanjot
Beuna tapeubuet jalan agama
Allah hai do.. doda idi
Boh campli beurijuek seuba
Beuna umu Tuhan neubri
Boh hate beurijang raya
Lom geukheundo doda idang
Bancalang dilaot raya
Beuta gaseh Uleebalang
Adat naprang nasoe sangga

Hasjmy (1996: 56) menyebutkan *doda idi* dalam versi lain yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, misalnya:

Buai-buai, buailah sayang
Burung terbang di atas angkasa
Lekaslah gadang buah hati nang
Tampil ke medan memerangi Belanda.
Buai-buai, buailah intan
Lekaslah dewasa kekasih bunda
Sehatlah hati, kuatlah badan
Anakku nanti pegang senjata.
Buai-buai, buah hatiku
Pasir putih diserang gelombang
Lekaslah besar kekasih ibu
Jagalah pantai, maju berperang.
Buai-buai kekasih hati
Biji sawi dalam kaca
Lekaslah remaja kemala putri
Pengganti ayah melawan Belanda.

Do da idi tersebut di atas adalah dongeng yang memberikan semangat dan motivasi bagi anak, karena mengandung nilai-nilai agama dan kepahlawanan. Nilai-nilai ini akan berpengaruh pada perkembangan psikologi, akal, akhlak bahkan seluruh aspek yang ada pada anak sampai ia menjadi dewasa bahkan hari tuanya.

M. Fauzil Adhim (2006: 54) mengatakan bahwa orang-orang besar dalam sejarah tidak dilahirkan, tetapi mereka ditempa, diukir dan dipersiapkan oleh pendidikan yang baik. Salah satunya adalah dengan senantiasa menyediakan waktu untuk menanamkan nilai dan memupuk jiwa anak selagi mereka masih berusia dini. Hal ini dapat ditempuh antara lain dengan membacakan buku dan atau menceritakan kisah-kisah yang membawa dampak positif bagi perkembangan jiwa mereka karena pada usia inilah proses internalisasi nilai terjadi dalam diri seorang anak. Semakin kuat sebuah cerita, semakin besar pengaruh yang menggerakkan jiwa mereka.

Lebih jauh Fauzil Adhim (2006: 210) mendasarkan pandangannya ini atas hasil penelitian David Mc Clelland yang dilakukan di negara

bagian Amerika Selatan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui semangat kewirausahaan masyarakat berbagai bangsa. Ia kemudian menyimpulkan bahwa semangat wirausaha sangat dipengaruhi oleh kebutuhan untuk berprestasi. Dari mana kebutuhan untuk berprestasi ini sangat mempengaruhi jiwa mereka? Mc Clelland menunjuk pada cerita anak. Keyakinan ini didasarkan pada hasil analisis proyektif cerita anak dari bangsa-bangsa yang ditelitinya dan cerita-cerita inilah yang kemudian banyak mempengaruhi karakter bangsa tersebut.

3. *Euntat* dan *Peutamat Beut*

Euntat dan *Peutamat Beut* bermakna mengantar dan menamatkan mengaji. Apabila anak sudah berumur 6 atau 7 tahun, orang tuanya sudah merasa berkewajiban untuk mengantar anaknya pada pengajian. Masyarakat Aceh menganggap bahwa umur 7 tahun sudah mempunyai kewajiban agama untuk menunaikan perintah-perintah dan menjauhkan larangan-larangan Allah swt. Untuk melaksanakan kewajiban tersebut, memerlukan pengetahuan tentang itu. Pengetahuan ini akan diperoleh melalui pengajian-pengajian. Maka orang tua anak merasa berkewajiban untuk memberikan pengajian kepada anak, kalau tidak ia akan berdosa. Dengan demikian anak akan diserahkan pada pengajian-pengajian (Syamsuddin, 1986: 50).

Orang yang mengajar mengaji disebut dengan *teungku* (ulama). Seorang anak akan menerima pengajaran mulai *Juz 'Amma* (al-Qur'ān kecil) sampai pada al-Qur'ān besar. Setelah itu kalau ingin untuk melanjutkan dapat diteruskan ke *dayah*. Proses awal dalam belajar mengaji adalah belajar *tajwīd*, yaitu ilmu yang mempelajari tentang cara penyebutan huruf yang baik, panjang dan pendeknya bacaan serta cara membaca al-Qur'ān dengan aturan yang benar.

Selain mempelajari membaca al-Qur'ān diberikan juga pengetahuan tentang cara shalat dan ber-*wudu'* dengan benar atau dasar-dasar ilmu fiqih. Pengetahuan ini diberikan dalam bentuk syair dan nyanyian dengan irama khas Aceh, agar anak mudah menghafalnya. Di samping mempelajari ilmu tersebut di atas, kepada anak diberikan juga pengetahuan tentang akhlak atau nilai-nilai kesopanan dan adat istiadat. Di

antaranya sopan santun terhadap kedua orang tua, orang yang lebih tua daripadanya, orang yang sebaya, dan anak-anak. Begitu juga terhadap nilai-nilai adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat.

Bahan-bahan yang diperlukan pada saat upacara *euntat beut*, adalah, ketan kuning 1 piring, *manok panggang* (ayam panggang), *pisang abin* (pisang susu), *bereuteh* (bertih) *boh manok reuboh* (telur ayam rebus) 1 butir, *ranub seuseupeh* (sirih sesepih), dan *ija puteh* (kain putih) 6 hasta. Di samping itu juga dibawa alat perlengkapan mengaji seperti *Juz 'Amma* dan *rihai* (rehal).

Upacara *Peutamat Beut* (tamat mengaji) sering juga disebut dengan upacara *khatam*. Upacara ini dilakukan pada saat anak tamat membaca al-Qur'ān. Kadang-kadang upacara ini bagi anak-anak laki-laki dilakukan saat dilangsungkan upacara sunat, dan bagi anak perempuan dilakukan pada saat dilangsungkan acara perkawinannya. Bila upacara ini dilangsungkan bukan pada saat anak sunat atau kawin, maka kegiatannya dilakukan di tempat anak mengaji. Cara *peutamat beut* untuk anak perempuan sama seperti anak laki-laki. Dahulu setelah pengajian sampai *Juz* tengah al-Qur'ān diadakan upacara *peusijuk* al-Qur'ān (ditepung tawari) dengan membawa bahan-bahan *beureuteh*, ketan kuning, dan bahan-bahan tepung tawar. Pada saat sekarang upacara ini cenderung ditinggalkan oleh masyarakat Aceh.

D. KEARIFAN LOKAL, PERUBAHAN BUDAYA DAN TANTANGAN GLOBAL

Menurut Junus Melalatoa (2005: 9), ada lima faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan budaya, yaitu: (a) perubahan jumlah dan komposisi penduduk; (b) perubahan lingkungan fisik seperti bencana alam dan perubahan sumber daya alam; (c) penemuan teknologi baru; (d) adanya invasi, penyerangan atau penjajahan oleh kelompok lain, dan peperangan; (e) kontak dengan masyarakat-masyarakat lain dan kebudayaan masyarakat tersebut menggantikan kebudayaan setempat.

Pasca tsunami 26 Desember 2004 penduduk Aceh berkurang karena banyak yang meninggal, meskipun kemudian ada penambahan jumlah, tetapi tidak signifikan. Penambahan jumlah penduduk ini

disebabkan oleh banyaknya orang luar yang datang ke Aceh untuk mencari pekerjaan seperti dari Sumatera Utara, Pulau Jawa dan sebagainya. Terjadinya bencana alam (gempa dan tsunami) dan kemanusiaan (konflik bersenjata) juga membawa perubahan budaya. Gempa dan tsunami mengakibatkan ratusan ribu nyawa melayang, anak-anak kehilangan orang tua dan puluhan ribu jiwa kehilangan tempat tinggal juga berakibat pada tradisi mendidik anak. Paling menonjol dari perubahan budaya dalam mendidik anak adalah para pengungsi yang terpaksa tinggal di barak yang bercampur baur antara anak laki-laki dan perempuan (Melalatoa, 2005: 50).

Kemudian terjadi konflik berkepanjangan dalam masyarakat, tidak dapat dipungkiri merupakan salah satu penyebab perubahan budaya. Ketika terjadi DI/TII tahun 1953, kurang lebih 7 tahun, sangat banyak kegiatan-kegiatan sosial keagamaan yang dilakukan masyarakat terganggu. Misalnya saja, kenduri *mauwlīd* tidak lagi dilakukan karena orang tidak berani untuk berkumpul. Padahal dalam acara kenduri *mauwlīd* anak-anak biasanya dapat berkumpul dengan orang tuanya untuk makan bersama-sama. Pada saat terjadinya konflik antara GAM dan RI, biasanya seorang ayah yang mempunyai anak akan mengajak anaknya untuk shalat berjamaah di Mesjid terutama shalat subuh tidak dilakukannya lagi, karena takut untuk keluar subuh apalagi pada malam hari.

Lebih dari pada itu, selama konflik terjadi anak-anak sering tidak lagi dibenarkan keluar rumah terutama pada malam hari untuk mengaji di Mesjid atau di *balee* dan *meunasah*, hal ini berpengaruh pada pendidikan anak. Kemudian seorang ibu akan mengayun anak dengan tenang (sambil mendendangkan syair atau menceritakan hikayat) apabila di sekitarnya sering terdengar tembak menembak antara kelompok bersenjata dengan tentara yang berdampak pada perkembangan jiwa dan prilaku anak (PKPM, 2006: 47).

Penemuan dan perkembangan teknologi, terutama teknologi informasi seperti ponsel, komputer, dan internet mengakibatkan manusia mengalami perubahan disegala aspek kehidupan, termasuk budaya. Faktor inilah yang lebih berpengaruh terhadap perubahan budaya. Menurut Hamid (2009) kemajuan teknologi mengakibatkan munculnya budaya digital

sebagai hasil dari perkembangan dunia modern. Memang ada kekhawatiran bahwa sentuhan budaya modern dapat merusak budaya lokal. Namun pada saat yang sama harus disadari bahwa dalam sejarahnya budaya Aceh adalah salah satu budaya yang banyak bersentuhan dengan dunia luar.

Tantangan globalisasi di atas tidak jauh berbeda dengan apa yang pernah dikemukakan Abdullah (2006: 166) bahwa budaya global ditandai dengan adanya integrasi budaya lokal ke dalam suatu tatanan global. Nilai-nilai kebudayaan luar yang beragam menjadi dasar dalam pembentukan sub-sub kebudayaan yang berdiri sendiri dengan kebebasan-kebebasan ekspresi. Secara jelas pada era globalisasi ini, sebagaimana yang sekarang terjadi, dunia seolah sudah tidak memiliki lagi batas-batas wilayah dan waktu. *Food, fashion,* dan *fun* (makanan, mode, dan hiburan) merupakan gejala yang sangat kentara pada era ini.

Food berarti orang tidak lagi makan makanan dari daerahnya, karena banyak makanan dan minuman disajikan secara sama di seluruh dunia. Misalnya, resep Kolonel Sanders dari KFC dapat dinikmati baik oleh penduduk Chicago maupun penduduk berbagai pelosok Indonesia sekalipun. *Fashion* menandakan bahwa sekarang terdapat kota-kota tertentu yang menentukan perkembangan busana untuk seluruh dunia. Majalah mode Prancis Elle yang dicetak dalam enam belas edisi internasional. CNN yang merupakan stasiun televisi internasional melaporkan mode-mode baru dari New York, Tokyo, Milan, dan Paris. *Fun* berarti sekarang hiburan menjadi bisnis internasional, seperti film, musik, dan macam-macam kegiatan hiburan lainnya dikelola secara internasional. Pada konteks *fachion* dan *fun* dapat dilihat bagaimana Indonesia dan Asia dilanda demam Korea. Sebelum produk Samsung dan Hunday menyerang pasar Indonesia dan Asia model rambut ala Korea, baju, asesoris, film, lagu (Korean Pop), novel, drama, menyusul masuk dalam *life style* budaya. Demikian pula penetrasi budaya Hollywood (Amerika) dan Bollywood (India) (Azra, 1998: 169-172 dan Azizy, 2004: 19-20).

Berbagai kajian dan fakta menunjukkan bahwa bangsa yang maju adalah bangsa yang memiliki karakter kuat. Nilai-nilai karakter tersebut

adalah kearifan lokal yang tumbuh dan hidup dalam masyarakat. Jepang menjadi bangsa yang maju berkat keberhasilannya dalam menginternalisasi semangat *bushido* yang digali dari semangat nenek moyangnya (kaum samurai). Korea Selatan menjadi bangsa yang disegani di kawasan Asia, yang tercermin dalam semangat *semaul undong,* China dengan semangat *confusianisme*, dan Jerman dengan protestan *ethics*-nya.

Kearifan lokal masyarakat Aceh yang dipakai untuk mendidik anak jelas merupakan modal utama dalam menghadapi perubahan budaya dan tantangan globalisasi. Kearifan lokal tersebut seperti membacakan hikayat atau cerita-cerita anak, *doda idi* atau nyanyian pengantar tidur dan *euntat* dan *peutamat beut*, akan menjadi benteng bagi anak dalam menghadapi perubahan zaman, karena paling tidak pada dirinya telah ada karakter yang mengakar secara kuat.

E. PENUTUP

Nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi mendidik anak pada masyarakat Aceh terbukti cukup urgen ditengah perubahan budaya dan hegemoni globalisasi yang berasal dari luar. Kearifan lokal dapat dilihat dalam tradisi mendidik anak seperti, membacakan hikayat atau cerita-cerita anak, *doda idi* atau nyanyian pengantar tidur dan *euntat* dan *peutamat beut*. Kesemua tradisi tersebut memberikan nilai-nilai seperti, kebersamaan, keagamaan, kepahlawanan pada anak yang menjadi modal cukup penting dalam menghadapi tantangan post modern yang semakin kompleks. Anak akan memiliki nilai dan karakater yang baik dan kuat ketika ia ditempa dengan baik dan kuat pula. Salah satu jalan penanaman kearifan lokal adalah transformasi budaya yang cukup penting adalah dalam tradisi mendidik anak. Karena pendidikan dan kebudayaan memiliki keterkaitan yang sangat kuat, bahkan pendidikan dapat diartikan sebagai proses pembudayaan.

REFERENSI

Abd al-Majid, Abd al-Aziz (2008). *Mendidik dengan Cerita,* (Terjemahan), Bandung: Rosda Karya.

Abdul Gani, Yusra Habib (2009). Dilema Kebudayaan Kita, *Serambi Indonesia*, Senin, 3 Agustus.

Abdullah, Irwan (2006). *Rekonstruksi dan Reproduksi Budaya,* Yogyakarta: Pelajar.

Adhim, Mohammad Fauzil (2006). *Positive Parenting,* Bandung: Mizania.

AK, Baihaqi (2001). *Mendidik Anak dalam Kandungan,* Jakarta: Darul Ulum Press, 2001.

Al-Washilah, A. Chaedar dkk. (2009). *Etnopedagogi Landasan Praktek Pendidikan dan Pendidikan Guru*. Bandung: Kiblat.

Amini, Ibrahim (2006). *Agar Tidak Salah Mendidik Anak,* Jakarta: al-Huda, 2006.

Arief, Armai (2002). *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam,* Jakarta: Ciputat Press.

A. Samad, Sri Astuti (2015). Character Education Base on Local Wisdom in Aceh (Study on Tradition of Children Education in Aceh Community), *Jurnal al-Ulum,* Volume 15 Number 2 December.

Asmani, MJ. (2012). *Pendidikan Berbasis Keunggulan Lokal*, Jogjakarta: Diva Press.

Azizy, A. Qodri (2004). *Melawan Globalisasi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Azra, Azyumardi (1998). *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam,* Jakarta: Logos, 1998.

Fitriandi, (2003). *Nilai-Nilai Budaya yang Terdapat dalam Cerita Amat Rhang Manyang: Cerita Rakyat Aceh di Kabupaten Aceh Besar,* Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Syiah Kuala

Hajsmy, Ali (1996) Hasjmy, *Wanita Aceh Sebagai Negarawan dan Panglima Perang*, Jakarta: Bulan Bintang.

Haluty, Djailany (2014). Nilai-Nilai Kearifan Lokal "Pulanga" untuk Pengembangan Karakter, *Jurnal al-Ulum,* Volume 14, No. 1, Juli.

Hamid, Ahmad Humam (2009). Budaya Digital dan Generasi Aceh, *Serambi Indonesia*, Ahad, 10 Mei.

Hoesein, Moehammad. 1970. *Adat Atjeh,* Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

Hurgronje, Snouck (1997). *Aceh Rakyat dan Adat Istiadatnya,* Jilid II, Jakarta: INIS.

Melalatoa, Junus (2005). "Memahami Aceh Sebuah Perspektif Budaya", dalam AD Pirous, dkk., *Aceh Kembali Ke Masa Depan*, Jakarta: IKJ Press

Nadirah (2007). Mengembangkan Kecerdasan Emosional Anak Melalui Mendongeng, *Dikdaktika, Jurnal Kependidikan,* Vol. 2, No. 1.

PKPM, Tim Penulis (2006). *Pola Asuh Anak: Studi Budaya Lokal dan Aktualisasinya di Provinsi NAD*, Banda Aceh: PKPM dan BRR.

Ridwan, N.A (2007). Landasan Keilmuan Kearifan Lokal, *Jurnal Studi Islam dan Budaya, Vol. 5, No. 1.*

Rosyadi, Khairon (2004). *Pendidikan Profetik,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Rukiyati dan L. Andriani Purwastuti (2016). Model Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal Pada Sekolah Dasar Di Bantul Yogyakarta, *Jurnal Pendidikan Karakter,* Tahun VI, Nomor 1, April.

Ruyadi, Yadi (2010). Model Pendidikan karakter Berbasis Budaya Lokal, *Proceedings of The* 4^{th} *International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November.*

Sakti, T.A (2015). Pengumpul Hikayat Aceh. *Doda idi* adalah nyanyian menidurkan anak dalam masyarakat Aceh. http://blog.harian-aceh.com/doda-idi.html, diakses 9 Juli.

Sumaatmajda, Nursid (2002). *Pendidikan Pemanusiaan Manusia Manusiawi*. Bandung: Alfabeta.

Syamsuddin, T. Dkk (1986). *Adat Istiadat Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Daerah.

Tilaar, H.A.R. (2009). *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta.

Wahab, Abdul Azis (2012). "Pengelolaan Pendidikan Berbasis Kearifan Lokal". *Prosiding Seminar Nasional Ilmu Pendidikan*. Program Studi Ilmu Pendidikan Pascasarjana Universitas Negeri Makassar.

PESAN ESKATOLOGIS KITTA TULKIYAMAT DALAM TRADISI ISLAM MAKASSAR DI TAKALAR

Nur Setiawati
Universitas Muslim Indonesia Makassar

Muhammad Sabri
UIN Alauddin Makassar
mohdsabriar@yahoo.co.id

Muh. Ikhsan
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari
ichank_ar@yahoo.co.id

A. PENDAHULUAN

Salah satu warisan kebudayaan Islam Nusantara yang tidak ternilai adalah peninggalan-peninggalan tradisi literasi yang tertuang dalam berbagai naskah. Naskah sebagai salah satu bentuk tradisi literasi pada masa silam, merupakan dokumen atau arsip kebudayaan yang mengandung ide-ide, gagasan-gagasan utama, berbagai macam pengetahuan tentang alam semesta, dan Tuhan menurut persepsi budaya masyarakat pendukungnya. Naskah juga memuat doktrin keagamaan yang mengandung nilai-nilai Iuhur budaya bangsa, dan merupakan dokumen tertulis tertulis berdasarkan kegiatan masa lampau sebagai manifestasi dan refleksi kehidupan masyarakatnya. Naskah, sebab itu, ibarat jembatan yang menghubungkan generasi masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang yang dapat memberikan sumbangan besar bagi studi suatu kelompok sosial budaya yang melahirkan naskah tersebut. Sebuah naskah merupakan jejak kecakapan literasi dan kemajuan peradaban masyarakat pendukungnya pada masa lampau. Isi teks dalam naskah dapat memberikan kesaksian yang bisa "berbicara langsung" kepada generasi berikutnya melalui dunia teks.

Tulisan merupakan salah satu bukti peradaban dan perwujudan jati diri dalam suatu komunitas. Tradisi aksara di Indonesia terbatas pada suku-suku tertentu saja, tidak semua suku yang ada memiliki tradisi tersebut. Suku Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan serta suku Mandar di Sulawesi Barat termasuk suku yang memiliki "keunikan" dan kekhasan dalam tradisi literasi yang dituangkan dalam tiga jenis aksara yaitu *jangang-jangang* (burung-burung), *serang* yang diadopsi dari aksara Arab atau Jawi yang menggunakan bahasa Bugis, Makassar atau Mandar dan *lontaraq*.

Salah satu naskah dimaksud terdapat di Makassar yang populer dikenal sebagai *Kitta Tulkiyamat.* Kitab ini adalah naskah kuno yang ditulis dalam aksara *serang* yang diadopsi dari aksara Arab yang menggunakan Bahasa Makassar. Kata *serang* berasal dari kata "Seram" (Maluku) karena orang Bugis-Makassar pada mulanya banyak berhubungan dengan orang Seram yang lebih dahulu menerima Islam, di Seram sendiri menggunakan huruf Arab sebagai tulisan dalam penyebaran Islam. Bahasa yang digunakan pada naskah ini, ialah bahasa Makassar. Bahasanya mudah dimengerti dan tidak terlalu banyak kesulitan untuk mengartikannya, di dalamnya banyak dijumpai teks-teks Arab berupa ayat-ayat al-Qur'an atau hadis, karena naskah ini termasuk naskah yang mengandung ajaran keagamaan (Islam).

Sejarah kemanusiaan mengandaikan siklis kehidupan yang berujung pada kematian Kematian adalah hal yang sangat dasyat dan menakutkan, sikap lalai yang dilakukan orang banyak terhadap kematian adalah akibat kurangnya perenungan dan ingatan terhadapnya. Bahkan orang yang mengingat kematian pun tidak mengingatnya dengan hati yang penuh, tetapi dengan hati yang galau oleh hawa nafsu duniawi sehingga ingatan akan maut itu tidak menimbulkan efek yang kuat pada hatinya. Kematian ibarat anak panah lepas dari busurnya, akan terus mengejar sasarannya. Begitu ia mengenai sasaran, saat itu pula kematian yang ditujunya tiba. Kecepatan anak panah itu jauh melebihi kecepatan melaju makhluk hidup, sehingga betapa pun kencang ia berlari, dan sekokoh apa pun benteng perlindungannya anak panah pasti menemuinya. Mati adalah suatu kejadian yang paling berat, paling menakutkan dan paling

mengerikan. Satu kejadian yang pasti akan dihadapi dan dialami oleh setiap manusia, satu kejadian yang tak dapat dihindari dengan cara bagaimanapun juga. Para yang nabi dan rasul, jin dan malaikat sekalipun tidak dapat menghindarkan diri dari mati.

Seorang manusia yang melupakan mati, sedang dia pasti mengalami mati, berarti akan menempuh satu kejadian hebat, yaitu mati, secara membuta tuli, mati ibarat seorang musafir akan menempuh satu daerah yang tidak pernah dipclajari dan dipikirkannya, dalam keadaan gelap gulita pula. Sudah pasti tidak akan dapat melangkah satu langkahpun di jalan yang gelap itu, sudah pasti akan dihinggapi oleh perasaan getir dan takut, bingung tidak tahu apa yang hams dilakukan. Sehubungan dengan kematian tersebut di atas, yang dapat dialami oleh siapa saja, kapan dan di mana saja, sehingga kebiasaan atau tradisi masyarakat yang berada di Kecamatan Sanrobone ketika salah seorang anggota keluarga yang ditimpa musibah kematian, maka *Kitta Tulkiyamat* ini dibacakan pada malam pertama sampai malam ke tujuh dan seterusnya tergantung kemampuan keluarga yang berduka.

Pelaksanaan pembacaan ini dilakukan oleh para pembaca *Kitta Tulkiyamat* yang berpengalaman dan turun temurun. Pembaca secara bergantian membacakan dengan alunan suara sesuai teks yang dibaca, apabila teksnya mengandung makna kesedihan maka suara dan iramanya mengalun sendu sebaliknya jika mengisahkan janji kegembiraan maka alunan suara terdengar riang. Pembacanyahanya dari kalangan tertentu yang mampu memahami baca tulis al-Qur'an, serta teks yang terdapat dalam *Kitta Tulkiyamat* yang berisi pesan eskatologis terkait dengan kematian, dahsyatnya hari kiamat dan kenikmatan serta keindahan surga.

Pesan-pesan eskatologis inilah yang merupakan inti narasi dalam naskah asli yang berjudul *Akhbarul Akhirat fi Ahwalil Qiyamah* artinya Khabar Akhirat dalam Hal Kiamat. Ceritanya bukan hanya menarik tetapi juga mengerikan karena menceriterakan kejadian yang mahadahsyat yang akan dialami oleh setiap orang yaitu hari kiamat, sakaratul maut, kehidupan sesudah mati, neraka, surga dan sebagainya. Naskah ini merupakan naskah terjemahan dari naskah berbahasa Melayu yang ditulis oleh Syekh Nuruddin ar-Raniri. Islam adalah agama yang berisi petunjuk-

petunjuk agar manusia secara individual menjadi manusia yang baik, beradab dan berkualitas, selalu berbuat baik sehingga mampu membangun sebuah peradaban yang maju, sebuah tatanan kehidupan yang manusiawi dalam arti kehidupan yang adil, bebas dari berbagai ancaman, penindasan dan berbagai kekhawatiran.

Agar mencapai yang diinginkan tersebut diperlukan sesuatu yang dinamakan sebagai dakwah. Dakwah dalam implementasinya, merupakan kerja dan karya besar manusia baik secara personal maupun kelompok yang dipersembahkan untuk Tuhan dan sesamanya. Dakwah adalah kerja sadar dalam rangka menegakkan keadilan, meningkatkan kesejahteraan, menyuburkan persamaan dan mencapai kebahagiaan atas dasar rida Allah SWT. Dengan demikian, baik secara teologis maupun sosiologis dakwah akan tetap ada selama umat manusia masih ada dan selama Islam masih menjadi agama manusia. Islam sebagai agama disebut agama dakwah, yakni agama yang harus di dakwahkan kepada umat manusia, tidak ada yang membantah. Selanjutnya Ali Aziz mengatakan agama dakwah adalah agama yang disebarluaskan dengan cara damai, tidak lewat kekerasan. Walaupun ada terjadi peperangan dalam sejarah Islam, baik itu di zaman Nabi Muhammad saw masih hidup atau di zaman sahabat dan sesudahnya, peperangan itu bukanlah dalam rangka menyebarkan atau mendakwahkan Islam tetapi dalam rangka mempertahankan diri umat Islam atau melepaskan masyarakat dari penindasan penguasa yang tirani.

Secara teologis, dakwah merupakan bagian dari tugas suci umat Islam, sesuai firman Allah SWT, dalam Q.S. Ali Imran /3: 104. Memahami esensi dari makna dakwah itu sendiri, kegiatan dakwah sering dipahami sebagai upaya untuk memberikan solusi Islam terhadap berbagai masalah dalam kehidupan. Masalah kehidupan tersebut mencakup seluruh aspek seperti aspek ekonomi, sosial, budaya, hukum, politik, dan sebagainya. Untuk itu, dakwah haruslah dikemas dengan cara dan metode yang tepat dan pas. Dakwah harm tampil leoara aktual, faktual dan kontekstual. Aktual dalam arti memecahkan masalah masalah kekinian dan hangat di tengah masyarakat. Faktual dalam arti konkret dan nyata, serta

kontekstual dalam arti relevan dan menyangkut problema yang sedang dihadapi oleh masyarakat.

Secara sosiologis, kegiatan dakwah apapun bentuk dan konteksnya akan dibutuhkan oleh umat manusia dalam rangka menumbuhkan dan mewujudkan kesalehan individual dan kesalehan sosial, yaitu pribadi yang memiliki kasih sayang terhadap sesama manusia dan mewujudkan tatanan masyarakat penuh cinta kasih yang dilandasi oleh kebenaran tauhid. Salah satu unsur penunjang yang tidak boleh dilupakan bagi pendakwah, adalah media dakwah, sebagai alat untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan, sehingga seluruh pesan yang akan disampaikan dapat diterima dengan baik dan jelas. Pada dasarnya dakwah dapat menggunakan berbagai media yang dapat merangsang indra-indra manusia serta dapat menimbulkan perhatian untuk menerima dakwah. Semakin tepat dan efektif media yang dipakai semakin efektif pula upaya pemahaman ajaran Islam pada masyarakat yang menjadi sasaran dakwah.

Tradisi pembacaan Kitta Tulkiyamat sebagai salah satu media dakwah tradisional dalam menyampaikan pesan-pesan agama yang terkandung dalam Kitta Tulkiyamat, saat ini masih dipertahankan oleh masyarakat Makassar yang bermukim di Desa Sanrobone, Kecamatan Sanrobone, Kabupaten Takalar, yaitu pembacaan Kitta Tulkiyamat, bagi keluarga yang berduka. Untuk mengundang (ammuntuli), seorang pembaca Kitta Tulkiyamat, perlu perlakuan khusus, yaitu pada saat ammuntuli maka dua orang utusan keluarga yang datang mengunjungi rumah yang memiliki Kitta Tulkiyamat, biasanya membawa sebuah piring yang berisi uang dan rokok ditutup dengan kain putih, kemudian menyampaikan hajat kepada pembaca sekaligus pemiliki Kitta. Setelah hajat atau pembacaan Kitta Tulkiyamat telah selesai dilaksanakan sesuai dengan kesepakatan pada saat ammuntuli, maka keluarga yang berduka kembali lagi ke rumah si pemilik Kitta dengan membawa pisang, sarung, kue-kue dan uang secukupnya, sebagai tanda ucapan terima kasih telah datang membacakan Kitta tersebut.

Pelaksanaan pembacaan Kitta Tulkiyamat, menjadi tradisi atau kebiasaan secara turun temurun oleh masyarakat Makassar yang bermukim di Kabupaten Takalar dan saat ini masih dilestarikan. Fenomena tersebut

sangat menarik untuk diteliti oleh karena tulisan yang dibacakan menggunakan aksara Arab dan dibaca dalam Bahasa Makassar. Hal ini sangat mudah dipahami makna dan isi yang terkandung dalam Kitta Tulkiyamat selama pembacaan berlangsung, oleh karena ada penjelasan dari pembaca menguraikan teks-teks yang dianggap penting untuk lebih dipahami. Pembacaan Kitta Tulkiyamat ini sekaligus sebagai media tradisional yang senantiasa dipertahankan dan dilestarikan oleh masyarakat di Desa Sanrobone Kabupaten Takalar

B. PENELUSURAN *KITTA TULKIYAMAT* DI TAKALAR

Upaya penciptaan dan penemuan aksara dimulai dalam usaha untuk mencatat dan menyimpan gagasan atau ide manusia yang diwujudkan dari bunyi bahasa lisan. Dalam hal ini, aksara merupakan sebuah hasil penemuan manusia, yang dapat dianggap sebagai tanda atau simbol yang sekunder untuk melambangkan bahasa lisan. Secara singkat dapat dikatakan bahwa aksara merupakan sebuah sistem untuk berkomunikasi yang diwujudkan dalam alat yang kongkrit.

Aksara tidak hanya memainkan peran untuk membangun peradaban dalam sejarah manusia, tetapi juga mencerminkan sebuah tingkat peradaban manusia yang telah dibangunnya. Selama aksara digunakan dalam masyarakat, aksara tersebut makin lama diperkokoh dengan ciri khas masyarakat, sehingga tampak ciri khasnya. Dalam hal ini, Indonesia digambarkan sebagai negara yang dianggap sangat sulit ditemui di dunia yang pernah dan masih menggunakan berbagai jenis yang semuanya dipinjam dari luar, dapat digolongkan jenisnya ke dalam tiga golongan menurut tamadun asing yang bersangkutan, yakni aksara India, Arab dan Latin. Semua aksara ini merupakan hasil dari penyesuaian dengan bahasa dan budaya setempat di masyarakat daerah yang telah menerima aksara itu bersamaan dengan tamadunnya. Dengan demikian, aksara Pallawa, Kawi, Sunda, Bali, Batak, Kerinci, Lontarak, dan Jawi, Pegon, Serang, Wollo dapat dikatakan sebagai hasil peminjaman dan penyesuaian dari aksara India dan Arab untuk mencatat budaya lisan sehingga dapat melestarikan dan menurunkannya kepada masyarakat daerah Indonesia.

Pada umumnya, pemindahan tamadun dilakukan dari masyarakat yang tamadunnya telah berkembang pesat dengan memiliki sistem tulisan sendiri, ke masyarakat yang tamadunnya masih belum berkembang sekaligus belum memiliki sistem tulisan. Jenis aksara yang digunakan pertama kali di masyarakat daerah Indonesia adalah aksara India yang bersamaan dengan budaya Hindu-Budha yang mempengaruhinya sejak sebelum masehi. Saat pengaruh tamadun India sedang menguasai kepulauan Indonesia, bukan hanya agama saja, tetapi hampir semua faktor dalam struktur masyarakat daerah yang dipengaruhinya.

Di Sulawesi Selatan, terdapat pula sistem tulisan dengan nama 'Lontarak'. Tulisan ini lazim di tulis di atas daun lontarak, jadi nama sebutan aksaranya dikenal dengan aksara Lontarak. Aksara Lontarak ini digunakan untuk menuliskan dua bahasa di Sulawesi Selatan, yaitu Bugis dan Makassar. Aksara Lontarak tidak hanya digunakan di Sulawesi Selatan saja, tetapi terdapat pula penggunaannya dalam masyarakat berbahasa Sumbawa, Bima dan Ende. Sebagaimana halnya pengaruh tamadun Hindu dan Budha dari India, tamadun Islam telah berpengaruh besar di kepulauan Indonesia. Dapat diperkirakan bahwa pengaruh tamadun Islam di Indonesia telah dimulai sejak abad ke-7. Namun dalam catatan atau penulisan bahasa bahasa daerah dalam penggunaan aksara Arab sebenarnya sudah dimulai pada abad ke-14, yaitu masa puncak pengaruhnya tamadun Islam. Pada masa ini, peranan aksara Arab lebih cenderung sebuah pelambang yang mewakili agama Islam daripada sistem tulisan resmi di masyarakat daerah Indonesia. Aksara Arab tidak hanya digunakan dalam penulisan bahasa Melayu di kepulauan Indonesia, tetapi masih terdapat pula beberapa variasi aksara Arab di masyarakat daerah yang lain. Sedangkan, aksara Arab yang digunakan digunakan bahasa Bugis-Makassar dikenal sebagai aksara Serang. Selain itu, di masyarakat Bahasa Wolio di pulau Buton terdapat pula penggunaan aksara Arab. Bagaimana pun, tidak dapat dipungkiri bahwa variasi-variasi Arab ini telah memainkan peranan utama sebagai wahana budaya Islam untuk membangun dan mengembangkannya di masyarakat setempat.

C. PERAN ORANG MELAYU DALAM PENYEBARAN AGAMA ISLAM DI GOWA DAN SANROBONE

Hubungan antara orang Melayu dengan penduduk di Sulawesi Selatan, tampaknya telah lama berjalan dengan baik sebelum masuk Islam secara resmi di Sulawesi Selatan. Pada masa pemerintahan raja Gowa X (Raja I Manrigau Daeng Bonto Karaeng Lakiung Tonipalangga, 1546-1565) sudah terbentuk perkampungan orang Melayu di Sulawesi. Terutama pada masa pemerintahan raja Gowa XI (Raja I Tajibarani Daeng Marompa Karaeng Data Tunibatta, 1565) telah berdiri sebuah mesjid di Mangallekana dekat Somba Opu untuk orang Melayu.

Hubungan orang Melayu dengan masyarakat Sulawesi Selatan secara resmi dimulai dengan kedatangan seorang pedagang Melayu yaitu Datuk Maharaja Bonang untuk memohon kepada raja Gowa X supaya mereka dapat menetap dan berniaga di Makassar. Permohonan mereka kelak dipenuhi dan diberi izin untuk menetap di Mangallekana. Hubungan orang Melayu dengan penduduk di Sulawesi Selatan tidak hanya berdagang saja dengan Makassar, tetapi juga berperan membawa pengaruh Islam ke dalam struktur masyarakat Sulawesi Selatan.

Pemukiman pedagang Melayu saat itu di Makassar, terdapat banyak orang kaya, orang pandai, tukang emas, dan seniman. Orang Melayu ini mengembangkan pula pengajian al-Qur'an di kalangan mereka dan mengajarkan baca tulis al-Qur'an kepada anak-anak. Anak-anak perempuan diajar membaca dan mengubah syair-syair baik dalam bahasa Melayu, maupun dalam bahasa Bugis dan Makassar. Mereka pun mengajarkan hikayat dan sopan santun menurut leluhur orang Melayu. Orang Melayu pada zaman itu menjadi penduduk Makassar yang paling terkemuka, dibandingkan dengan orang-orang Bugis dan Makassar yang juga berdiam di Makassar. Terlebih kecerdasan orang Melayu yang telah mengenal dan menggunakan aksara Arab, yaitu aksara Jawi sejak abad ke-14, sangat berjasa dalam penulisan naskah-naskah di Sulawesi Selatan, sehingga mendorong mereka memegang jabatan tinggi di Kerajaan Gowa.

Pada pemerintahan raja Gowa X, seorang keturunan Melayu yang bernama I Daeng Mangallekana diangkat sebagai syahbandar. Sejak itu jabatan syahbandar berturut-turut dipegang oleh orang Melayu. Apalagi

setelah kerajaan Gowa menerima Islam sebagai agama resmi, sangat membutuhkan perbaikan sistem administrasi pemerintahan sesuai dengan budaya Islam, untuk itu, selain jabatan syahbandar, jabatan Iain yang diberikan kepada orang Melayu ialah jura tulis istana. Jabatan jura tulis istana yang dipegang orang Melayu beriring sampai pada masa pemerintahan raja Gowa XVI (Sultan Hasanuddin 1653-1669). Di antara jura tulis istana orang Melayu, yang paling aktif melakukan peranannya ialah Enci'Amin yang pada masa pemerintahan Sultan Hasanuddin, telah meninggalkan sebuah hasil karya Syair Perang Makassar.

Fakta ini menunjukkan bahwa penggunaan aksara Arab, yaitu aksara Serang di Sulawesi Selatan dimotivasi oleh orang Melayu yang menjabat jura tulis istana dalam kerajaan Gowa. Jauh sebelum Islam masuk ke Sulawesi Selatan, orang Melayu telah mengenal dan menggunakan aksara Arab, yaitu aksara Jawi sejak abad ke-14. Mereka berusaha pula mengadaptasi aksara Jawi, karya Melayu menjadi lebih produktif. Akhirnya, aksara Jawi telah dianggap sebagai wahana untuk penyebaran Tamadun Islam. Dengan demikian, aksara Jawi tidak terpisahkan lagi dengan orang Melayu, sebagai salah satu simbol yang menunjuk Islam. Oleh karena itu, di manapun Tamadun Islam masuk di kepulauan Indonesia, aksara Jawi disebarkan pula oleh orang Melayu untuk menyalin ajaran Islam ke bahasa setempat sebagai simbol Islam.

Pada zaman pemerintahan Raja Gowa IX, I mangantungi Daeng Matanre Karaeng Tumaparisi Kallonna (1500-1845), orang-orang Melayu sudah mendirikan pemukiman di Mangallekana, sebuah kawasan di muara Sungai Jeneberang, disebelah utara Somba Opu, ibu kota Kerajaan Gowa. Namun demikian baru pada zaman Raja Gowa X, Manrigau Daeng Bonto Karaeng Tunipallangga (1546-1565), orang-orang Melayu mengutus Datuk Nahkoda Bonang menghadap kepada Raja Gowa agar Mangallekana diberi hak otonomi.

Sejak kedatangan orang-orang Melayu ke Kerajaan Gowa (Makassar), peranannya tidak hanya dalam perdagangan dan penyebaran agama, tetapi juga dalam kegiatan sosial-budaya dan bahkan dalam birokrasi. Besarnya jumlah dan peranan orang-orang Melayu di Kerajaan Gowa menyebabkan Raja Gowa XII, I Mangarai Daeng Mammeta

Karaeng Tunijallo (1565-1590), membangun sebuah masjid di Mangallekana untuk kepentingan orang-orang Melayu agar mereka betah tinggal di Makassar.

D. JEJAK PENULISAN KITTA TULKIYAMAT

1. Nuruddin ar-Raniri dan *Kitab Akhbar al-Akhirah ft Ahwal al-Qiyamah*

Sosok keberadaan dan peran Nuruddin Ar-Raniri tidak dapat dipisahkan dari Sastra Kitab yang berkembang di Aceh pada abad ke 17. Menurut Roolvink. Sastra Kitab adalah satu bidang ilmu yang luas sekali. Kajian tentang al-Qur'an, tafsir, tajwid arkam, ushuluddin, fiqih, ilmu sufi, ilmu tasawuf, tarikat, zikir, rawatib, doa, jimat risalah, wasiat dan kitab (obat-obatan, jampi-jampi), semuanya dapat digolongkan ke dalam Sastra Kitab. Namun, bagian yang terpenting dalam Sastra Kitab adalah sastra tasawuf. Sastra tasawuf pernah memainkan peran dalam perkembangan agama Islam di Nusantara. Pertama karena para ahli tasawuf dan sufi dapat menyesuaikan ajaran Islam kepada tingkat pemahaman masyarakat setempat. Kedua ajaran tasawuf juga tidak kurang daya tariknya. Sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya bahwa menerima ajaran tasawuf dan memasuki tarikatnya berarti memasuki suatu keluarga besar yang tolong menolong. Banyak anggota tarikat itu merupakan saudagar yang belajar ke seluruh dunia Islam.

Nuruddin ar-Raniri merupakan salah seorang ulama besar di Aceh yang berperan dalam perkembangan Islam di Nusantara. Nama lengkapnya Nuruddin ar-Raniri b. Hasanji b. Muhammad Hamid ar-Raniri al Quraisyi al Syari'i. Hasil karyanya berjumlah kira-kira 29 buah dan mencakup bidang yang luas, dari ilmu fikih, hadis, akidah, tasawuf, sampai kepada sejarah dunia.Nuruddin selain ulama beliau juga pengarang, pujangga, ahli sufi, ahli hukum, politikus dan negarawan ternama. la menjadi Kadi Malikul Adil pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani dan Ratu Safiatuddin. Syekh menguasai dengan baik serta mampu mengarang dalam bahsa-bahasa Arab, Urdu, Persia dan Melayu. Nuruddin dilahirkan di Gujarat dari keturunan campuran. Ibunya berasal dari Malaya dan ayahnya berasal dari turunan Arab Hadramaut. Tempat kediamannya di Gujarat

didiami oleh orang-orang asing seperti Persia, Arab, Birma, Melayu, Cina dan Siam. Walaupun demikian, riwayat hidupnya tidak banyak diketahui orang. Pada umumnya diketahui bahwa Nuruddin dilahirkan di Ranir (sekarang Rander), sebuah kota pelabuhan yang ramai dekat Surat di Gujarat. Di kota inilah Nuruddin mulai belajar ilmu agama. Kemudian melanjutkan studinya ke Tarim, sebuah kota di Hadramaut. Di antara gurunya ialah Syaikh Said Abu Hafs bin Abdullah yang menjadi Syaikh tarikat Rifa'iyah. Melalui gurunya ini juga Nuruddin diterima masuk ke dalam tarikat. Pada tahun 1030 H (1621) Nuruddin naik haji dan berziarah ke makam Nabi di Madinah. Selama masa bermukim di tanah Arab ia memanfaatkan waktu untuk bergaul dengan masyarakat Jawi Melayu serta memperdalam pengetahuannya tentang Bahasa Melayu yang sudah dipelajarinya di kota kelahirannya Render.

Dari tanah suci, Nuruddin kembali ke Render, kemudian ke Pahang yang sejak tahun 1618 sudah berada di bawah pemerintahan Aceh. Di Pahang inilah Nuruddin mulai menuliskan karya-karyanya dalam Bahasa Melayu. Pada tahun 1047 H (1637) Nuruddin pergi ke Aceh dan mendapat sambutan hangat dari Sultan Iskandar Tsani. Dengan dukungan Sultan Iskandar Tsani, Nuruddin mengembangkan ajarannya di Aceh. Pahang pada waktu itu berada di bawah taklukan Aceh, yang merupakan sebuah kerajaan yang dikenal dengan Aceh Darussalam sebagai pusat perdagangan, politik serta pusat pengajian Islam yang terkenal. Aceh juga telah melahirkan ilmuan-ilmuan yang termasyhur dan terkemuka seperti Syekh Hamzah al-Fansuri, Syekh Syamsuddin al-Sumatrani dan Syekh Abdur Rauf al-Sinkli, ulama ini telah ada sebelum kedatangan Nuruddin ar-Raniri. Nuruddin mengeluarkan fatwa bahwa kaum wujudiyah adalah kafir dan menyeru penganutnya bertobat. Yang tidak bertobat dibunuh. Banyak kitab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin yang dibakar. Tindakan Nuruddin ini mungkin keterlaluan sehingga Nuruddin terpaksa meninggalkan aceh pada tahun 1644. Konon kabarnya Sultanah Safiatuddin, permaisuri Sultan Iskandar Thani dan pengganti Sultan Iskandar Thani, tidak setuju dengan tindakan Nuruddin yang terlalu kejam. Pada rahun 1658 Nuruddin meninggal dunia di tanah kelahirannya, yaitu Rander. Dari sisi penyebaran agama Islam, di sinilah peran Nuruddin ar-

Raniri yang menghubungkan satu mata rantai tradisi Islam di Timur Tengah dengan tradisi Islam di Nusantara.

Di samping beberapa karyanya yang ditulis dalam bahasa Melayu, Nuruddin juga menulis dalam bahasa Arab. Salah satu kitab bahasa Arab yang populer ialah Kitab Akhbar al-Akhirah fi Ahwal al-Qiyamah (Kabar akhirat dalam hal kiamat). Kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu, Aceh dan bahasa lainnya di Indonesia. Ada lebih dari 10 naskah kitab ini. Salah satu naskah di Jakarta, yaitu ML 804 (Br.275). Kitab ini dlsusun atas perintah seorang sultan yang tidak disebut namanya. Ada yang berpendapat bahwa sultan yang tidak disebut namanya itu adalah Sultan Safiatuddin.

2. Keberadaan *Kitta Tulkiyamat* di Sulawesi Selatan

Upaya untuk memperkenalkan Kitta Tulkiyamat di Indonesia telah mulai diupayakan dengan melakukan transliterasi naskah Akhbar al-AkhirahfiAhwal al-Qiyamah yang ada di Museum Nasional Jakarta. Hal ini dilakukan untuk kepentingan sastra dan masyarakat. Kegiatan transliterasi naskah ini dilakukan oleh Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan tahun 1983. Penelusuran naskah tersebut bahwa dari sejumlah naskah yang ada menurut Tujimah dalam Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah. Naskah ini dikarang oleh Nuruddin ar-Raniri pada tahun 1052 H (1642 M) atas perintah Sultan Safiatuddin. Bahan-bahannya diambil dari kitab "Dakaik al-Hakaik", "Durrat al-Fahira Kasyf Awwan al-Akhirat' oleh Al Ghazali; "Ajaib al-Malakut" oleh Syekh Ibn Jakfar Muhammad bin Abdul'lah al-Kisai, "Bustan" oleh Abd. Al-Laith.

Cerita mengenai kehidupan sesudah mati, cerita mengenai hari akhirat, cerita mengenai surga dan neraka biasa disebut dengan istilah Eskatologi. Dalam sastra Indonesia lama cerita mengenai hal ini dapat pula kita baca dalam "Hikayat Raja Jumjumah", "Hikayat Nabi Mikraj", dan "Hikayat Seribu Masalah". Dalam "Hikayat Raja Jumjumah" diceritakan kisah pengalaman Raja Jumjumah tatkala hadapi maut, pengalamannya dalam kubur, di alam barzakh, macam-macam siksa neraka, pertemuannya dengan para malaikat dan sebagainya. Cerita ini disampaikan kepada Nabi

Isa setelah Nabi Isa menghidupkannya kembali. Cerita pengalaman Raja Jumjumah di akhirat sampai dihidupkan kembali oleh Nabi Isa itulah inti cerita. Dalam "Hikayat Nabi Mikraj" cerita ini mengenai kehidupan di akhirat tatkala nabi Muhammad saw, mikraj ke langit, kepadanya diperlihatkan bermacam-macam siksa yang dialami oleh orang di neraka, macam-macam kenikmatan yang dialami oleh orang di surga, bertemu dengan para malaikat, para nabi dan sebagainya. Demikian pula dalam "Hikayat Seribu Masalah" Nabi Muhammad Saw, atas pertanyaan pendeta Yahudi Abdullah Ibn Salam menjelaskan keadaan di neraka, keadaan di Padang Masyhar, tugas para malaikat, keadaan di surga, macam-macam kenikmatan di surga, tanda-tanda hari kiamat, keadaan pada hari kiamat.

Penelitian lebih lanjut dilakukan di Sulawesi Selatan pada tahun 1990 Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara yang kemudian menerbitkan sebuah buku yang diberi nama Tulkiyamat. Kata Tulkiyamat diambil dari naskah kuno yang berbahasa Makassar dan aksara Arab, untuk penulisan ayat-ayat, hadis dan al-Qur'an dengan tulisan Lontara Makassar yang diberi judul Tulkiyamat. Tim penulis buku ini terdiri dari H. Ambo Gani, Husna G, Baco B, dan H. Ahmad Yunus. Buku ini diterbitkan oleh Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Naskah ini ditemukan di Daerah Tingkat II Goa (sekarang Kabupaten Gowa). Naskah tersebut merupakan naskah salinan yang umurnya diperkirakan kurang lebih lima puluh tahun. Naskah ditulis atas perintah Karaeng Tumalompoa (Sombaya). Nama pengarang tidak diketahui, tapi menurut pengakuan penulisnya, isi naskah ini disunting dari beberapa buku karangan Al Gazali. Kertasnya sudah mulai menguning sudah ada bintik-bintik sedikit. Ukuran naskah 20 X 15 cm. Setiap halaman berisi 17 baris tulisan. Cara penjilidannya tidak memakai paku atau kawat dan tidak memakai lem, melainkan dijahit. Cara penulisan naskah ini sedikit berbeda dengan naskah kuno pada umumnya. Naskah yang diteliti tersebut mempunyai susunan halaman seperti penyusunan halaman kitab suci al-Qur'an yaitu dari kanan ke kiri. Jadi agak berbeda dengan penyusunan naskah-naskah yang biasa. Hal ini karena isinya

mengandung ajaran agama, sehingga dapat pengaruh dari cara penulisan al-Qur'an.

Dalam perkembangannya naskah Akhbar al-Akhirah fi Ahwal al-Qiyamah ini di Sulawesi Selatan lebih sering dipakai dan diterjemahkan dalam bahasa Makassar dengan nama Kitta Tulkiyamat karena dianggap banyak menceritakan tentang hari kiamat. Penelitian yang dilakukan oleh Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar di Kabupaten Gowa, Takalar dan Jeneponto (2007) telah menemukan beberapa Kitta Tulkiyamat yang ditulis dalam Bahasa Arab dan Bahasa Makassar dengan huruf Arab. Kitta Tulkiyamat yang ditemukan tersebut merupakan naskah salinan dan foto kopi dari naskah salinan yang dimiliki masyarakat. Kondisi fisik pada umumnya baik, lengkap, tulisannya dengan tinta hitam dan masih dapat dibaca, namun pada beberapa halaman kertas mulai kotor akibat sering dibaca dalam upacara kematian. Naskah dijilid dalam bentuk buku dan diberi sampul kertas yang digunakan untuk penulisan naskah adalah kertas HVS ukuran folio dan kertas bergaris.

Ringkasan Bab dan Pasal *Kitta Tulkiyamat*

Bab I	**Kejadian Nur Muhammad**	
Bab II	**Kejadian Adam a.s**	
Bab III	**Maut dan Sakaratul Maut**	
	Pasal 1	Mengisahkan jawaban nyawa kepada Malaikat maut
	Pasal 2	Mengisahkan godaan setan kepada orang mukmin untuk meninggalkan imannya
	Pasal 3	Mengisahkan suara dari langit dan bumi
	Pasal 4	Mengisahkan suara suara bumi dan kubur
	Pasal 5	Mengisahklan saat nyawa berpisah dari badan
	Pasal 6	Mengisahkan diharamkan memukul-mukul mayit
	Pasal 7	Mengisahkan kesabaran dalam menghadapi kamatian
	Pasal 8	Mengisahkan situasi dan kondisi manusia ketika nyawa berpisah dari tubuhnya
	Pasal 9	Mengisahkan tentang Malaikat yang datang ke kubur sebelum Mungkar dan Nakir
	Pasal 10	Mengisahkan jawaban mayit ketika ditanya oleh Malaikat Mungkar dan Nakir
	Pasal 11	Mengisahkan tentang Malaikat Kiraman dan Katibin

	Pasal 12	Mengisahkan tentang berangkatnya nyawa sesudah berpisah dengan tubuh
Bab IV	**Tanda-tanda Kiamat**	
	Pasal 1	Mengisahkan tentang keluarnya Imam Mahdi
	Pasal 2	Mengisahkan tentang keluarnya Daijal dan segala sifatnya
	Pasal 3	Mengisahkan tentang turunnya Nabi Isa a.s.
	Pasal 4	Mengisahkan tentang keluarnya Yajuj wa Majuj
	Pasal 5	Mengisahkan tentang keluarnya Lasykar Habsyah
	Pasal 6	Mengisahkan tentang terbitnya Matahari dari Barat
	Pasal 7	Mengisahkan tentang turunnya Dabbatul Ardh
Bab V	**Hal Ihwal Kiamat**	
	Pasal 1	Mengisahkan tentang ditiupnya Terompet Sangkakala
	Pasal 2	Mengisahkan tentang lenyapnya semua mahluk pada hari Kemudian
	Pasal 3	Mengisahkan tentang dikumpulkannya semua mahluk di Padang Mahsyar
	Pasal 4	Mengisahkan tentang orang yang datang ke Padang Mahsyar dengar berkendaraan sesuai dengan hewan qurban atau hewan aqiqah yang pernah dipotong
	Pasal 5	Mengisahkan tentang manusia terbagi dalam tiga kelompok, yaitu kelompok Mukminin, kelompok Munafik dan kelompok Kafir.
	Pasal 6	Mengisahkan tentang Laiwail Hamdu, bendera yang amat panjang dan luas
Bab VI	Neraka dan Isinya	
Bab VII	Surga dan Isinya	

3. Aksara Serang

Tidak dapat dipungkiri bahwa penciptaan atau penemuan aksara, dimulai dalam usaha untuk mencatat dan menyimpan gagasan atau ide manusia yang diwujudkan dari bunyi bahasa lisan. Dari sudut pandang ini, aksara adalah sebuah hasil dari penemuan manusia, yang dapat dianggap sebagai tanda atau simbol yang sekunder untuk melambangkan bahasa lisan. Coulmas menguraikan empat konsep yang dimiliki oleh aksara, yakni 1) sistem penulisan bahasa lisan, 2) kegiatan penulisan, 3) gaya penulisan, dan 4) kegiatan penulisan secara profesi.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa penggunaan aksara Arab, yaitu aksara Serang di Sulawesi Selatan dimotivasi oleh orang Melayu yang menjabat juru tulis istana dalam kerajaan Gowa. Hal ini berkaitan erat dengan kedatangan tiga orang Muballig (Datuk ri Bandang, Datuk Patimang dan Datuk ri Tiro), tidak hanya melakukan penyebaran agama Islam di Sulawesi Selatan, tetapi juga berusaha memberi nilai-nilai Islam pada budaya setempat atau menambahkan dengan tamadun baru yang berasal dari Islam. Salah satu di antaranya adalah aksara Arab, yaitu aksara Serang sebagai wahana untuk menyebarkan dan mengajarkan Islam di Sulawesi Selatan.

Di Sulawesi Selatan terdapat tiga macam bentuk huruf yang pernah dipakai secara bersamaan, yaitu 1) huruf Lontarak, dan 2) huruf Jangang-jangang, 3) huruf Serang. Terakhir diadopsi dari huruf Arab yang menggunakan Bahasa Bugis dan Makassar. Huruf Serang diperkirakan awal pemakaiannya ketika Islam masuk di Sulawesi Selatan. Isinya sebagian besar tentang ajaran Islam. Berdasarkan uraian tersebut, aksara Serang didefinisikan sebagai salah satu variasi aksara Arab yang digunakan untuk menuliskan bahasa Bugis dan Makassar pada zaman pengaruh tamadun Islam di Sulawesi Selatan.

Berkaitan dengan asal usul kata "Serang" ini masih agak sulit untuk diketahui dari mana asal-muasal istilah dan sebenarnya apa hubungannya dengan aksara tersebut. Kemunculan istilah atau nama penyebutan pasti ada hubungannya dengan latar belakangnya. Sehingga dapat menunjukkan objeknya. Berhubungan dengan asal-usul istilah "Serang", terdapat beberapa hipotesis yang dapat menguraikan pembentukan istilah tersebut sehingga aksara Arab dalam penulisan bahasa Bugis dan Makassar dapat disebut sebagai Aksara Serang, secara ringkas dijelaskan sebagai berikut.

Hipotesis pertama menurut keterangan Mattulada, nama "Serang" berasal dari perkataan Seram menunjuk suku Seram (pulau Seram) di Maluku. Karena agama Islam dan aksara Arab dibawa oleh suku Seram ke Sulawesi Selatan. Hipotesis kedua, dalam penjelasan kamus bahasa Bugis dan Makassar, perkataan "Serang" berarti 'miring dan tidak 'lurus'. Sesuai dengan makna "Serang" dalam kamus, rakyat yang masih belum lupa

aksara Serang, mereka mengatakan pula bahwa aksara Serang lazim dituliskan dengan miring. Hipotesis ketiga istilah "Serang" ini mungkin berasal dari nama pulau yang terletak di sebelah selatan dari Bali, yaitu Pulau "Serangan". Di pulau ini terdapat perkampungan Bugis di tengah warga asli Bali. Diperkirakan orang Bugis mendarat di pulau Serangan ini pada abad ke 17, saat Belanda menguasai kerajaan Gowa. Dalam suatu penelitian, ditemukan makam-makam yang ditulis dengan aksara Arab dalam Bahasa Bugis. Diperkirakan istilah "Serang" menunjukkan aksara Arab dalam penulisan Bahasa Bugis, karena nama pulau "Serangan".

E. PESAN DAKWAH DALAM KITTA TULKIYAMAT

Pesan adalah inti utama dari komunikasi. Hakekat pesan adalah sifatnya yang abstrak, untuk mewujudkan pesan yang abstrak menjadi konkret, manusia dengan akal budi menciptakan sejumlah lambang komunikasi. Pesan disampaikan manusia kepada manusia lain guna memenuhi dorongan motif komunikasi. Pesan sebagai hasil penggunaan akal budi manusia untuk mewujudkan motif komunikasi. Sedangkan lambang komunikasi adalah simbol, tanda, kode, sandi yang digunakan manusia untuk mewujudkan motif komunikasi. Artinya lambang komunikasi adalah wujud konkret dari pesan. Lambang komunikasi dapat berupa, mimik, gerak-gerik, suara, bahasa lisan dan bahasa tulisan. Matriks Suara dari Langit dan Bumi :

Transkripsi BahasaMakassar Dengan huruf latin	**Transkripsi Bahasa Indonesia Dengan huruf latin**
Nikanairihaddeseka,punna sisaklamo nyawayyari batang kalenna,niyak sakrabatturilangikamakkiyok pintallungankana:Ohanakcucunna Adama,lakuampilarilino, lino ampilariko,Ikauambunoilino, lino ambunoko	*Dikatakandalamhadits, kalausudah Berpisahny awa dengan badan, ada suaradari langitmemanggil tigakali dengan mengatakan,"Haianak cucu Adam, engkaumeninggal dunia,dunia meninggalkan engkau.Engkau membunuhnya,dandunia membunuhmu."*
Napunna lanijeknekmotumateya, makkiyomipolepintallungangkana:	*Kalau sudahhendak dimandikan orang meninggal.Memanggillahtigakali*

Transkripsi BahasaMakassar Dengan huruf latin	Transkripsi Bahasa Indonesia Dengan huruf latin
OhanakcucunnaAdam,keremi limannumagassinga,nadodommo. Keremi tuningainu tumateya,makkiyo kiyokipolepintallungangkana :Oh anak cucuAdam, maklampamakontu tamakbokong.Napilarimiballaknu tamamaliyang,mangemakoriballak masino-sinowa	*dengan mengatakan,"Haianacucu Adam, sudahdimanatanganmuyang kuat,sekarangsudahlemah,sudah dimana mulutmuyanghebat bercakap, sekarang sudahbisu,sudahdimana kesayanganmu,sekarangsudah menjauhdaripadamu."*
Napunna lanirokokmotumateya, makkiyopolepintallung angkana: Oh anak cucuAdam, maklampamakontu tamabokong.Napilarimiballaknu tamamaliyang,mangemakoriballak masinowa	*Kalau sudah maudikafani orangyang meninggal,memanggilsuaratigakali dengan mengatakan,"Hai anakcucu Adam, engkausudahberangkat,sedang engkautidakmembawabekal lagi. Engkausudahmenujurumahyang sunyi.*

F. DESKRIPSI MAKNA DAN PESAN DAKWAH DALAM KITTA TULKIAMAT

1. Kehidupan Dunia

Manusia tinggal di dunia ini hanya untuk masa yang sementara. Di sini, manusia akan banyak mengalami perjuangan dan ujian sampai kemudian meninggalkan dunia menuju kehidupan akhirat dimana ia akan tinggal selamanya. Akan tetapi, orang yang ingkar tidak akan mampu memahami kenyataan ini sehingga mereka berperilaku seakan-akan segala sesuatu di dunia ini miliknya. Hal ini akan memperdaya mereka karena semua kesenangan di dunia ini bersifat sementara dan tidak sempurna, serta tidak mampu memuaskan manusia yang diciptakan untuk keindahan kesempurnaan abadi, yaitu Allah.

2. MenjagaLisan

Pesan kepada ummat manusia, khususnya kepada ummat Islam untuk senantiasa menjaga lisannya antara lain tercermin dalam salah satu hadis, "*Sungguh seorang hamba bercakap satu kalimat, dan tidak dapat mempertanggungjawabkan apa yang telah ia bicarakan, maka ia akan di azab di dalam api neraka selama jarak antara timur dan barat*" (HR.

Bukhari). Ketika bercakap dianggap tidak terlalu penting maka dia memiliki nilai maslahat.Maslahat apa yang diharap seorang hamba, yang lebih baik dari keselamatan dari neraka yang banyak diceburkan ke dalamnya orang-orang yang tidak dapat diam dengan baik. Demikian juga, dalam mejelis orang-orang yang mencintai Allah dan jujur, maka jika seseorang telah kehilangan jalan menuju keselamatan dan kemenangan, maka di antara jalan yang masih tersisa adalah diam dan mendengar dengan baik "*Siapa diam,maka ia selamat*."(HR.Tirmidzi- Bukhari). Al-Muhasibi dalam Muhammad Chirzin (2000) berkata, "Takutlah wahai saudaraku pada lisanmu, melalui takutmu pada singa ganas yang siap menerkanmu. Seorang beriman yang dunia kerana diterkam gigitan binatang buas balasannya adalah surga, dan balasan orang yang terbunuh karena lisannya adalah neraka, kecuali Allah mengampuninya. Wahai saudaraku, janganlah lalai akan lisanmu! sebab lisanmu adalah binatang buas yang mangsa pertamanya adalah pemiliknya sendiri. Tutuplah pintu ucapan dengan kuat dan jangan buka kecuali saat engkau harus membuka. Berhati-hati terhadap ucapan panjang lebar yang menyebabkan dirimu binasa.

3. Bertaubat

Allah SWT memerintahkan orang beriman agar bertaubat kepada Allah atas segala kesalahan dan bertekad tidak mengulang kesalahannya serta berusaha senantiasa melakukan amal saleh. Dengan taubat yang demikian, semoga Allah berkenan mengampuni segala kesalahan kita di dunia, dan kelak di akhirat berkenan memasukkan kita ke kampung syurga yang penuh dengan keindahan dan kenikmatan. Itulah kampung yang didambakan setiap mukmin.

Sebagai manusia biasa, kita kadang lupa atau salah dalam mengerjakan perintah dan menghindari larangan Allah SWT. Kita sering berbuat salah, baik disengaja maupun tidak. Sebaik-baik orang yang berbuat salah adalah yang mahu bertaubat; menghentikan semua kesalahan dan menggantikannya dengan amalan saleh. Perbuatan baik itu akan menutup perbuatan buruk yang terlanjur dilakukan. Allah berfiman dalam Al-Quran (Hud11:114):

4. Membaca Al-Qur'an

Salah satu pendorong tumbuhnya cinta kepada Allah ialah membaca Al-Quran dengan khusyu dan berusaha memahaminya. Banyak orang-orang terdahulu merasakan makna ini, hingga mereka gemar membaca Al-Quran. Al-Quran merupakan sesuatu yang agung dan bersinar. Allah mengkhususkan manusia dengan kitab dan firman-Nya, agar dapat mencintai-Nya. Al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad merupakan salah satu bentuk penghormatan Allah bagi manusia. Ibnu Shalah berkata, Chirzin (2000), "*Bacaan Al-Quran itu mulia, Allah memuliakan manusia dengannya.*" Kemualiaan ini bertambah lengkap dengan membaca Al-Quran yang diringi keikhlasan. Allah telah mengizinkan kita bermunajat kepada-Nya dengan Al-Quran, dan Al-Quran merupakan bukti wujud Allah dan cinta-Nya. Bukti paling kuat kecintaan terhadap Al-Quran adalah berusaha untuk memahaminya, merenungkannya dan bertafakkur akan makna-maknanya.

G. KESIMPULAN

Kewujudan *Kitta Tulkiyamat* di tengah-tengah masyarakat Makassar di Kecamatan Sanrobone, Kabupaten Takalar masih memperlihatkan kewujudannya, tetap dipelihara, dan disimpan oleh masyarakat, karena naskah tersebut memiliki kelebihan dibanding dengan naskah-naskah lainnya. Walaupun naskah ini tetap dilakukan pembacaan oleh masyarakat, namun perhatian masyarakat terhadap naskah ini menunjukkan kecendrungan semakin menurun, terutama di kalangan generasi muda.

Namun demikian, pembacaan naskah masih dianggap relevan kerana dapat meningkatkan paham keagamaan, memberikan kesadaran bagi masyarakat untuk mengubah perilaku ke arah yang lebih baik, dan dapat menjadi sarana untuk mempererat hubungan kekerabatan. Kitta Tulkiyamat masih relevan disosialisasikan dalam kehidupan masyarakat. Tulkiyamat sebagai naskah yang sarat dengan ajaran-ajaran Islam yang berdasarkan Al-Quran dan Hadis Nabi, perlu tetap disosialisasikan dalam bentuk latihan pembacaan, penulisan dan penterjemahan kepada generasi muda untuk menjaga nilai-nilai kearifan lokal.

REFERENSI

Almascaty, Hilmy Bakar. (2001). *Panduan Jihad untuk Aktivis Gerakan Islam.* Jakarta: Gema Insani Press.

Asy-Syafawi, Mahmud. (2010). *Shalat Tahajjud dan Shalat Hajat*: Cara Paling Efektif Mengangkat Derajat. Yogyakarta : MutiaraMedia.

Al-Umar, Ahmad Kahiri. (2014). *Buat Apa Shalat?* Jakarta : Al Mahira

Aziz, Moh Ali. (2004). *Ilmu Dakwah*. Cet I. Bandung: Kencana

Chirzin, Muhammad. (2000). *Menempuh Jalan Allah*. Yogyakarta: Madani PustakaHikmah.

Departemen Agama RI. (2002). *Al-Qur'an danTerjemahnya.* Jakarta

Gani, Ambo dkk. (1990). *Tulkiyamat.* Jakarta: Jabatan Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Projek Penyelidikan dan Pengkajian KebudayaanNusantara

Sariana, Lestari dkk. (2014). Makna Mesej Komunikasi Tradisoinal Kesenian. Masamper : Studi Pada Lelompok Masamper yang ada di Kecamatan Tuminting kota Manado. Journal "Acta Diurna" (3),3.

Shihab, Alwi. (1999). *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*.Bandung:Mizan

Shihab , M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Misbah* : Pesan, Kesan dan Keserasian Al- Qur'an.Jakarta: Lentera Hati

Zainuddin, Akbar. (2012). *Man Jadda Wajadda*: TheArt of Exelent Life. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

KARAKTER ACEH DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP *CHARACTER BUILDING* BANGSA INDONESIA

Mursyid Djawas
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
mursyidmandar@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Saat ini kita dihadapkan pada Era informasi dan teknologi yang membawa berbagai perubahan pada berbagai sendi kehidupan manusia. Perubahan ini diyakini dapat membawa kebahagiaan dan kesejahteraan bagi umat manusia di manapun mereka berada. Tanpa memandang ras, agama, kepercayaan maupun batas teritorial. Semua orang akan bersentuhan dengan informasi dan teknologi. Saat ini, sebagian antropologi berpendapat bahwa manusia tidak lagi berada dalam dunia modern. Akan tetapi sudah memasuki dunia baru, yaitu postmodernisme yang ditandai dengan de-industrialisasi, pemadatan ruang waktu, *decentering* subjek manusia, ketidaksinambungan (Achmad Fedyani Saifuddin 2005: 44-45).

Perubahan ke dunia baru yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi informasi dan komunikasi menuntut semua elemen bangsa untuk bersikap; apakah mengikuti perubahan yang diakibatkan oleh kemajuan informasi dan teknologi secara total seperti halnya Barat mengaplikasikannya ataukah setiap elemen bangsa memilih untuk memfilter dan menyesuaikan kemajuan informasi dan teknologi dan selanjutnya menyesuaikannya dengan nilai-nilai karakter bangsa.

Aceh sebagai salah satu elemen (suku) bangsa, suka atau tidak suka dan mau atau tidak, juga harus memilih sikap dalam merespon era informasi dan teknologi. Untuk merespon era informasi dan teknologi serta agar dapat mewujudkan masyarakat yang berperadaban, maka salah satu yang harus dilakukan adalah membuat perisai melalui penguatan pembangunan karakter Aceh yang selanjutnya dapat dikontribusikan untuk membangun karakter bangsa menuju masyarakat yang berperadaban.

Tulisan ini diarahkan pada upaya melacak dan mengungkap karakter Aceh dan kontribusinya terhadap *character building* bangsa Indonesia. Karakter Aceh dimaksud akan digali dan diexplore dalam seni dan budaya Aceh, sejarah, tradisi dan kehidupan sosial masyarakat Aceh yang masih hidup dalam masyarakat sampai saat ini. Alasannya ada tiga. *Pertama*, Aceh pernah berjaya dan memiliki peradaban yang tinggi pada masa kerajaan Aceh Darussalam yang dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda. Sejarah, budaya, seni tradisi yang dibaca dan berlangsung hari ini di Aceh tidak bisa dipisahkan dari kemajuan pada masa Sultan Iskandar Muda. Kedua, Aceh sampai dewasa ini merupakan daerah yang sangat kokoh menjalankan ajaran Islam/ syari'at Islam. Dengan diterapkannya syari'at Islam secara total/*kaffah* di Aceh menjadi warna tersendiri bagi bangsa Indonesia yang merupakan simbol penduduk muslim terbesar di Dunia. *Ketiga*, Aceh sejak awal kemerdekaan sudah diakui sebagai salah satu daerah modal perjuangan bangsa dan negara Indonesia, oleh karenanya menjadikan karakter Aceh sebagai salah satu unsur pembentuk karakter bangsa guna menciptakan masyarakat berperadaban adalah sangat tepat dan merupakan sebuah keharusan.

B. PEMBANGUNAN KARAKTER BANGSA DAN TANTANGAN GLOBALISASI.

Para ahli sepakat bahwa kemajuan informasi dan teknologi modern telah berperan dalam membentuk peradaban dunia yang modern, bukan saja yang terjadi di jantung peradaban modern Barat paling awal, yaitu Inggris dengan revolusi industrinya (1750-1850) yang menyebar kemudian ke Eropa Barat lainnya dan Amerika Utara, melainkan juga Eropa Timur, Asia, dan Amerika Latin, termasuk di dalamnya dunia Islam (Sukron Kamil, 2003: 1).

Dampak yang ditimbulkan oleh era globalisasi dengan kemajuan informasi dan teknologinya yang sungguh luar biasa. Dengan kemajuan informasi dan teknologi, manusia berhasil dalam memenuhi kebutuhan teknis dengan cara serba mudah. Manusia modern dengan kemajuan informasi dan teknologi mampu menyiasati, misalnya jarak jauh menjadi

pendek, panas menjadi dingin atau sebaliknya. Kerja berat menjadi ringan, kerja yang lama menjadi cepat.

Dengan teknologi penerbangan dan informasi yang dikembangkan di atas dasar-dasar sains, manusia modern juga mengalami apa yang dikenal dengan term globalisasi. Dengan globalisasi, manusia dapat merasakan "ketakterjarakan ruang dan waktu" yang ditandai dengan lalu lintas manusia, produk, dan informasi dalam tingkat yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Dunia kini seolah menjadi lebih mengecil (Sukron Kamil, 2003: 2). Pepatah dunia tak selebar daun kelor semakin membuktikan diri dalam realitas berbagai belahan dunia. Apa yang terjadi di benua lain, beritanya akan sampai dalam hitungan menit saja bahkan detik. Beritanya dapat diakses oleh siapa pun, kapan pun dan di manapun melalui teknologi informasi yang disebut internet.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa manusia sangat berhutang kepada kemajuan informasi dan teknologi. Berkat kemajuan informasi dan teknologi, maka seluruh kebutuhan hidup manusia bisa dilakukan secara lebih cepat dan lebih mudah di samping penciptaan berbagai kemudahan dalam bidang-bidang seperti kesehatan,transportasi, pemukiman, pendidikan dan komunikasi (Jujun S. Suriasumantri, 2005: 229).

Namun demikian, kemajuan informasi dan teknologi juga ternyata melahirkan dampak negatif yang akibatnya juga sungguh luar biasa merusak berbagai sendi kehidupan manusia. Kemajuan informasi dan teknologi menuntut biaya material, mental kultural dan moral, baik secara langsung maupun tidak. Rusaknya lingkungan akibat teknologi eksploitasi alam yang berlebihan menimbulkan pemanasan global "global warming".

Penyalahgunaan obat terlarang dan dekadensi moral yang diakibatkan oleh pronografi dan pornoaksi juga merupakan dampak negatif dari kemajuan informasi dan teknologi. Bahkan akibat lebih jauh adalah ancaman krisis kesadaran etis pada masyarakat yang menjunjung tinggi kemajuan informasi dan teknologi bisa lebih besar, karena sering kali penguasaan kemajuan informasi dan teknologi tanpa dibarengi etika. Padahal tanpa etika, penguasaan kemajuan informasi dan teknologi tinggi

akan menjadikan manusia menimbulkan berbagai petaka (Sukron Kamil, 2003: 4).

Kuntowijoyo, dalam mengkaji problem manusia modern, menjelaskan bahwa semangat manusia modern dilandasi cita-cita Barat untuk melepaskan diri dari agama. Di dalam masyarakat modern yang berteknologi tinggi, manusia menghadapi mekanisme kerja yang ternyata menyebabkan manusia cenderung menjadi elemen yang mati. Teknologi manusia yang semula yang sesungguhnya diciptakan untuk pembebasan manusia dari kerja ternyata telah menjadi alat perbudakan baru. Manusia yang semula merdeka, yang merasa menjadi pusat dari segala sesuatu, kini telah diturunkan derajatnya menjadi tak lebih sebagai bagian dari mesin raksasa teknologi modern (Kuntowijoyo, 2004:121-123).

Inilah tantangan yang dihadapi dalam membangun karakter bangsa untuk mewujudkan masyarakat yang berperadaban. Oleh karenanya diperlukan kerja keras untuk menggali *local wisdom,* termasuk karakter Aceh sebagai sumbangsih dalam membangun karakter bangsa menuju masyarakat yang berperadaban.

C. MELACAK KARAKTER ACEH: SEBUAH IDENTIFIKASI AWAL

Tulisan ini bertujuan untuk melacak dan mengungkap bagaimana karakter Aceh (karakter masyarakat Aceh sebagai salah satu bagian suku bangsa). Usaha ini tentu bukan pekerjaan mudah. Untuk maksud tersebut, penulis menyederhanakannya dengan mengarahkan pada kajian karakter Aceh yang terdapat atau terwujud dalam sejarah, seni, budaya, tradisi dan kehidupan sosial masyarakat Aceh yang masih hidup dalam masyarakat. Dari analisis terhadap beberapa hal tersebut dapat dikemukakan beberapa karakter Aceh yang dapat dijadikan kontribusi dalam membangun karakter (*character building*) bangsa Indonesia menuju masyarakat yang berperadaban. Karakter Aceh yang dimaksud adalah sebagai berkut:

1. Masyarakat yang memiliki Keyakinan yang Kokoh

Masyarakat Aceh adalah masyarakat yang religius. Titel Aceh sebagai "Serambi Mekah" setidaknya telah menggambarkan religisiutas masyarakat Aceh. Hal ini juga terekam dalam ungkapan "*Adat Ngon Islam*

Lagee Zat ngon Sifuet"(adat dan Islam bagaikan zat dengan sifat). Artinya Islam sudah mendarah daging dalam masyarakat Aceh. (Sri Wahyuni, Yarmen Dinamika, Hasballah M. Saad, 2006: 28). Religiusitas Islam masyarakat Aceh merupakan cerminan bahwa Sejak zaman kerajaan yang dimulai dari tumbuh dan berkembangnya Kerajaan Samudra Darussalam sejak abad ke-13, yang kemudian disusul dengan berdirinya Kerajaan Melakanpada awal abad ke-15 dan munculnya Kerajaan Aceh Darussalam menggantikan kedudukan Melaka pada awal abad ke-16, para pedagang muslim di samping berdagang membawa serta agama Islam di kerajaan-kerajaan ini sehingga ketiga kerajaan yang terletak di selat Melaka menjadi pusat perkembangan dan penyebaran agama Islam di Asia Tenggara (Teuku Ibrahim Alfian, 2005: 2).

Sampai saat ini ketika Aceh bergabung menjadi salah satu satu bagian dari NKRI, keislaman Aceh tidak pudar. Hal ini dapat dilihat dengan diterapkannya syari'at Islam secara *kaffah* di Aceh. Dengan lahirnya UU No. 44 tahun 2000 dan UU No. 18 Tahun 2001 Aceh diberi izin melaksanakan syari'at Islam secara *kaffah,* menyeluruh dan mencakup (Alyasa Abubakar, 2005: 51). Hal ini merupakan indikasi yang sangat kuat bahwa masyarakat Aceh telah memiliki akidah/iman yang kuat yang telah diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya.

Bukti yang paling aktual tentang hal ini adalah kekuatan Aceh menghadapi konflik berkepanjangan dan musibah gempa bumi dan tsunami yang melanda Aceh pada tanggal 26 Desember 2004. Sejak tahun 1953-1962, daerah Aceh sudah mengalami pergolakan dan konflik dengan munculnya peristiwa DI/TII. Gerakan Aceh Merdeka (GAM) 1976 - 2005. Pada tahun 1988 sampai dengan tahun 1998, diberlakukan Daerah Operasi Militer (DOM). (Aslam Nur, 2003 : 103). Pada tanggal 18 Mei 2003 sampai dengan awal tahun 2005 diberlakukan operasi militer yang dikenal dengan konsep operasi terpadu (operasi kemanusiaan, operasi penegakan hukum, operasi pemantapan pemerintahan, operasi pemulihan keamanan). (Lembaga Informasi Nasional, 2003: 3-5).

Konflik yang berkepanjangan ini merupakan musibah bagi rakyat Aceh yang mengakibatkan kerugian harta benda serta hilangnya nyawa. Setelah konflik yang berkepanjangan, Aceh kembali ditimpa musibah

dengan terjadinya gempa bumi 8.9 skala richter dan diterjang tsunami pada tanggal 26 Desember 2004. Akibat yang ditimbulkan gempa bumi dan tsunami sangat luar biasa dahsyatnya, infrastruktur hancur lebur, nyawa ratusan ribu melayang. Saat itu banyak prediksi dari para ahli bahwa masyarakat Aceh yang selamat akan banyak menghuni rumah sakit gila, akan banyak masyarakat yang bunuh diri, aceh akan susah bangkit, dan lain sebagainya.

Akan tetapi, faktanya tidak seperti yang diramalkan para ahli. Dalam tempa yang sangat singkat, pasar Aceh ternyata cepat bangkit. Dan dalam tempo yang sangat singkat, memori kelam tsunami sudah terlewatkan. Saat ini, masyarakat Aceh telah larut dalam berbagai aktifitas/rutinitas seperti biasa. Salah satu faktor pemicu adalah kuatnya mental masyarakat Aceh menghadapi musibah gempa bumi dan tsunami 26 Desember 2004 tersebut adalah kokohnya keyakinan/iman masyarakat Aceh yang tercermin dalam ungkapan dalam banyak wawancara media terhadap orang-orang yang selamat dari tsunami: “Nyawa dan harta benda adalah milik Allah yang akan diambil kapan saja dikehendaki-Nya”. Pernyataan semacam ini tentu keluar dari mulut orang yang telah memiliki akidah yang kuat, seperti yang tercermin dalam firman Allah QS. Al-Baqarah (2): 156 “(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: "*Inna lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun*." (Depaartemen Agama RI, 1998: 39).

Dengan demikian, masyarakat Aceh telah memiliki akidah keislaman yang kuat. Dengan kata lain, karakter Aceh yang fundamental sehingga tetap *survive* sampai hari ini adalah kokohnya/kuatnya iman masyarakat Aceh.

2. Pro Gender dan Egaliter

Issu Gender saat ini dianggap sebagai issu yang baru. Issu gender menggelindingkan kampanye pentingnya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam partisipasi publik. Namun jika ditelusuri lebih jauh dalam sejarah Aceh, maka akan ditemukan fenomena yang sangat mencengangkan. Di Aceh sejak abad ketujuh belas ternyata sudah sangat pro gender. Sejak Abad ketujuh belas Abdurrauf Assingkili telah

memberikan pemahaman yang sangat brilian. Abdurrauf lahir di Aceh tahun (1024 H/1615 M) nama aslinya adalah Aminuddin Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili. Abdurrauf Singkel merupakan sosok pemikir dan ulama terkemuka, ia telah melahirkan karya-karya dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (islamic studies) yang merupakan kekayaan intelektual muslim Indonesia yang sangat berharga (Abdul Aziz Dahlan, 1996: 5). Abdurrauf Assingkili memandang bahwa laki-laki dan wanita dalam hal eksistensi kemanusiaan (al-fitrah al-Insaniyyah) adalah sama. Pandangannya ini didasarkan pada firman Allah Q.S. Al-Baqarah: 30, Q.S. Al-Nisa': 1 dan Q.S. Al-Zariyat: 50. Abdurrauf menafsirkan kata من نفس واحدة (dari diri yang satu) sebagai Adam. Kemudian Allah menciptakan dari diri Adam istrinya, yaitu Hawa. Proses penciptaan yang demikian itu, bukanlah menunjukkan bahwa wanita lebig rendah dari laki-laki, akan tetapi merupakan bagian pelengkap yang tidak dapat dipisahkan dari laki-laki. Oleh karena itu laki-laki dan wanita sama-sama bertanggung jawab dalam kapasitasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Abdurrauf mengakui bahwa laki-laki dan wanita sama-sama mempunyai keahlian (ahliyyah) dalam memeluk agama, bewribadah, mendapatkan pahala jika berbuat baik dan mendapat siksa jika berbuat jahat. Hal ini sejalan dengan firman Allah Q.S. Al-Nahl: 97 dan Q.S. Ali Imran: 195 (Syahrizal, 2003: 87-88).

Demikian pula Abdurrauf tidak membedakan kewajiban menuntut ilmu pengetahuan antara laki-laki dan wanita. Mereka sama-sama berhak memperoleh pendidikan dan pengajaran, agar mereka mampu melaksanakan berbagai macam hak dan kewajiban yang telah dibebankan oleh Islam kepada keduanya secara bersama. Wanita dalam pandangan Abdurrauf juga memilki hak yang sama dengan laki-laki. Wanita mempunyai hak untuk bertindak terhadap harta miliknya, menjadi wali pengampu, hakim dan bahkan kepala Negara (Syahrizal, 2003: 89-99).

Pemikiran Abdurrauf tentang bolehnya wanita menjadi kepala negara (sulthan) ini kemudian mendorong adanya Sultanah (Ratu) dalam pemerintahan Kerajaan di Aceh. Kerajaan Aceh Darussalam secara berturut-turut pernah diperintah oleh empat orangwanita, yaitu: Tajul Alam Safiyatuddin (1645-1675), Nurul Alam Naqiatuddin (1675-1678), Inayat

Zakiyatuddin (1678-1688) dan Kamalat Syah (1688-1699) (Muhammad Siad, 1961: 209).

Dengan realitas sejarah Aceh demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa karakter Aceh ternyata sangat kuat dalam mendukung kesetaraan gender. Karakter Aceh yang pro gender ini tentu sangat penting dalam membangun karakter bangsa yang saat ini larut dalam usaha pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*).

3. Tolong Menolong dan Peduli Sesama

Masyarakat Aceh adalah masyarakat yang dalam komunitasnya sangat kuat dalam hal tolong-menolong dan peduli sesama. Budaya tolong menolong dan peduli sesama ini tidak dapat diragukan lagi sebagai salah satu karakter kuat Aceh. Tolong menolong dan peduli sesama ini dapat dilihat dalam setiap tradisi yang ada dalam masyarakat Aceh seperti acara perkawinan (*preh dara baro* dan *intat linto*), *peusijuk* haji, *Shamadiyah* saat ada orang yang meninggal, anak yang baru lahir, khitanan, kenduri rumah baru dan lain sebagainya.

Pada setiap tradisi di atas, masyarakat secara suka rela saling membantu, baik bantuan dalam bentuk datang membawa amplop yang berisi sejumlah uang, maupun bantuan berupa beras, macam-macam jenis kue, atau bantuan dalam bentuk zikir dan do'a (*shamadiyah* bagi orang ang meninggal). Tolong menolong dan peduli sesame yang tercermin dalam keseharian dan tradisi masyarakat Aceh ini merupakan *lokal wisdom* Aceh yang dapat disumbangkan dalam rangka pembangunan karakter bangsa.

4. Disiplin

Disiplin juga bisa dilacak dan disimpulkan sebagai salah satu karakter Aceh. Ini dapat ditemukan pada beberapa seni Aceh yang lestari sampai kini. Beberapa seni tari seperti; tari seudati dan tari samman. Pada kedua jenis tari ini sangat menekankan pada gerak anggota tubuh yang dilakukan oleh beberapa orang secara teratur dan bersama-sama mengikuti ritme dan gerak yang sudah baku. Jika salah satu peserta melakukan gerak yang lain, tidak disiplin maka tari seudati ataupun tsamman akan kehilangan keindahannya dan berakibat pada cederanya pelaku tari. Dari

sini, dapat dipahami secara filosofis bahwa pesan kedua tari tersebut yang sangat kuat adalah perlunya kekompakan dan disiplin yang tinggi. Sampai saat ini, tari *samman* dan tari *seudati* tetap dilestarikan dan menjadi icon Aceh dan bahkan telah menjadi icon Indonesia yang telah diakui dunia melalui UNESCO sebagai salah satu warisan dunia. Jika alur pikir ini diikuti, maka secara gamblang dapat disimpulkan bahwa disiplin juga meupakan salah satu karakter Aceh.

5. Gigih dalam Berjuang (Semangat *Perang Sabee*)

Gigih dalam berjuang adalah merupakan salah karakter Aceh yang sangat kuat mendarah daging dalam masyarakat Aceh. *Perang sabee* (*jihad fi sabilillah*) bisa dikatakan sebagai bagian yang tak dapat dipisahkan dari masyarakat Aceh. Secara historis, Belanda sangat kesulitan untuk menaklukkan Aceh secara keseluruhan. Salah satu penyebabnya adalah semangat juang *jihad fii sabilillah* yang dimiliki Aceh sudah sangat mengkristal. Hal ini kemudian diwariskan secara turun-temurun, terutama melalui pembacaan hikayat *perang sabee* (Teuku Ibrahim Alfian, 2005:195-196).

Dalam hikayat-hikayat perang yang terdapat di Aceh dinyatakan bahwa mati dalam berperang melawan Belanda yang dianggap *kaphe* (kafir) oleh orang-orang Aceh adalah mati *syahid* dan orang yang syahid akan diampunkan segala dosanya serta dimasukkan oleh Allah ke dalam surge, dan di dalam surge ia akan memperoleh segala macam kenikmatan seperti beristrikan bidadari-bidadari yang cantik, memperoleh makanan dan miniman yang amat lezat. Dari segi isinya, hikayat *perang sabee* dapat dibagi ke dalam tiga kategori, yaitu: (1) berisi anjuran untuk berperang sabil dengan menunjukkan pahala, keuntungan, dan kebahagiaan yang akan diraih, (2) berisi mengenai tokoh atau keadaan peperangan di ssuatu tempat yang patut disampaikan kepada masyarakat untuk mendorong semangat umat Islam yang sedang berjihad, (3) mencakup dua keategori pertama dan kedua (Teuku Ibrahim Alfian, 2005: 196-197).

Semangat juang *perang sabee* ini, jika diaktualkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka tentu kita akan bisa menjadi bangsa yang mandiri dan tidak tergantung pada pihak-pihak asing. Jika

pemimpin dan masyarakat Indonesia gigih dalam memperjuangkan kebenaran yang diyakininya, maka Indonesia akan menjadi bangsa yang merdeka dan berperadaban dalam segala lini kehidupan berbangsa dan bernegara.

Gigih dalam berjuang atau semangat pantang menyerah merupakan salah satu karakter yang sangat dibutuhkan untuk membangun karakter bangsa untuk mewujudkan masyarakat yang berperadaban terutama sebagai perisai dalam membendung arus dampak negatif dari era globalisasi.

6. Terbuka dan Multikultural.

Tidak diragukan lagi bahwa masyarakat Aceh sangat multikultural, bahkan dalam masyarakat dikenal bahwa Aceh merupakan akronim dari Arab, China, Eropa dan Hindia. Pandangan tersebut tentu sangat beralasan karena dalam kenyataanya, di Aceh sampai saat ini antara orang Arab, China, Eropa dan Hindia merupakan komponen masyarakat Aceh yang tetap eksis. Bahkan pada titik yang sangat fundamental, kekuasaan tertinggi (raja) di Aceh pernah dipegang oleh Raja dari Bugis (saat ini disebut Sulawsei Selatan) selama 4 periode. Fakta sejarah dan sosial tentang masyarakat Aceh yang multikultural di atas menunjukkan bahwa Aceh memiliki karakter masyarakat yang terbuka (*open minded*). Karakter ini sangat dibutuhkan dalam membangun karakter bangsa dalam usaha menciptakan masyarakat yang berperadaban.

Dengan berbagai ulasan karakter Aceh di atas seperti; iman yang kokoh, pro gender dan egaliter, tolong menolong dan peduli sesama, disiplin, gigih dalam berjuang serta terbuka dan multikultural dapat dijadikan sebagai perisai dalam membendung dampak negatif dari globalisasi serta dapat dikontribusikan dalam membangun karakter bangsa guna mewujudkan masyarakat yang berperadaban.

D. PENUTUP

Dari eksplorasi melalui Ajaran/syari'at Islam yang diyakini dan dipraktekkan masyarakat Aceh, seni, budaya, tradisi, sejarah, dan kehidupan sosial masyarakat Aceh yang masih hidup dalam masyarakat

sampai saat ini, ditemukan beberapa karakter Aceh seperti; iman yang kokoh, pro gender dan egaliter, tolong menolong dan peduli sesama, disiplin, gigih dalam berjuang serta terbuka dan multikultural. Beberapa karakter Aceh tersebut dapat dijadikan sebagai perisai dalam membendung dampak negatif dari globalisasi serta dapat dikontribusikan dalam membangun karakter bangsa guna mewujudkan masyarakat yang berperadaban.

Karakter Aceh sangat mungkin dijadikan sebagai referensi utama dalam membangun karakter bangsa. Banyak contoh menunjukkan bahwa Aceh adalah pencetus beberapa ide brilian yang pada akhirnya menjadi ide kebangsaan (nasional) seperti; Majelis Ulama adalah gagasan awal dari Aceh yang kemudian menjadi Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang pada akhirnya terbentuk di seluruh provinsi. Penerbangan Swasta berbasis provinsi awalnya juga dari Aceh dengan dibentuknya Seulawah Air. Ide ini kemudian diadopsi provinsi lain, seperti sriwijaya air, batavia air dan sebagainya. Dan ide inovatif dan paling aktual yang awalnya dari Aceh dan dipraktekkan di provinsi lain adalah pilkada secara serentak. Dengan demikian, menjadikan karakter Aceh sebagai salah satu pembentuk karakter bangsa adalah sangat logis, terlebih bila melihat Aceh yang mayoritas berpenduduk Islam merupakan representasi dari Indonesia sebagai penduduk Islam terbesar di dunia.

REFERENSI

Abubakar, Alyasa, *Bunga Rampai Pelaksanaan Syari'at Islam (Pendukung Qanun Pelaksanaan Syari'at Islam,* Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh, 2005.

Alfian, Teuku Ibrahim, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah,* Cet. I; Yogyakarta: Gajah Madah University Press, 2005.

Dahlan, Abdul Aziz, et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam.* Jilid I. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Depaartemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* Medinah: Mujamma' Al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mushaf, 1998.

Kamil, Sukron, *Teknologi dalam Islam Konseptual dan Islam Aktual,* Cet. I; Jakarta: PBB UIN, 2003.

Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, metodologi dan Etika,* Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004.

Lembaga Informasi Nasional, *Nanggroe Aceh Darussalam dalam Darurat Militer*, Lembaga Informasi Nasional, Jakarta, 2003.

Nur, Aslam, "Perjuangan Melalui Kekerasan di Aceh: antara Tuntutan Keadilan, Kesejahteraan dan Membentuk Negara Mandiri," dalam *Konflik etno religius indonesia kontemporer,* Moh Saleh Isre (Ed.), Jakarta: Departemen Agama, 2003.

Saifuddin, Achmad Fedyani, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Cet. I; Jakarta: Kencana, 2005.

Siad, Muhammad, *Atceh Sepanjang Abad,* Medan: t.p., 1961.

Sri Wahyuni, Yarmen Dinamika, Hasballah M. Saad, *Prosiding Kongres Kebudayaan Aceh 2006,* Banda Aceh: Aceh Cultural Institute, 2006.

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Cet. XVIII; Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.

Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam,* Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003.

KONTRIBUSI DAYAH SALAFI TERHADAP PENEGAKAN SYARI'AT ISLAM DI ACEH

Rahmatul Akbar
Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia
rahmatulakbar41090@gmail.com

A. PENDAHULUAN

Eksistensi agama Islam di Aceh tidak bisa dilepaskan dari kontribusi lembaga pendidikan dayah. Konsistensi dayah dalam mengajarkan ajaran agama Islam di Aceh dari dulu sampai sekarang sehingga mampu menjadi pondasi kuat bagi generasi Aceh dalam mengenal Islam secara benar serta landasan ajaran agama yang kuat. Bahkan komitmen terhadap konsistensi dalam menjalankan dan mempertahankan ajaran Islam sehingga Aceh disebut dengan sebutan *Serambi Mekkah* (Hasbi, 2006: 79). Dayah di Aceh menjadi lembaga pendidikan Islam pada periode kesultanan yang mampu melahirkan orang-orang terpelajar serta mampu mengimplementasikan syari'at Islam. Bahkan pejabat negara semua tamatan dayah mulai dari pejabat rendahan sampai raja, demikian juga dunia militer, mulai dari tamtama sampai panglima semua tamatan dayah (Hasbi, 2008: 39).

Kata dayah diambil dari bahasa Arab yaitu "zawiyah" yang berarti sudut (Hasbi, 2003:33). Menurut Ibrahim Husein, dayah adalah salah satu dari beberapa lembaga-lembaga pendidikan Islam di Aceh yang menyediakan pembelajaran-pembelajaran Islam secara pendidikan khusus bagi murid-murid pada pendidikan tingkat menengah dan tingkat atas. Sedangkan menurut Ali dan Efendi, dayah merupakan lembaga yang dengan bersemangat mendukung metode pengajaran tradisional yang berlawanan dengan modernisasi (Muhammad, tt: 124). Dalam konteks Indonesia, dayah dikenal dengan nama pesantren. Pesantren berasal dari kata santri yang dengan awalan *pe* di depannya dan akhiran *an* berarti tempat tinggal para santri (Dhofier, 1985:18). Menurut Abdurrahman Wahid (2001:171), pondok pesantren mirip dengan akademisi militer

dalam arti bahwa mereka yang berada di dalam pesantren mengalami suatu kondisi totalitas.

Dayah sebagai lembaga dan wahana pendidikan Islam yang telah ikut serta dalam mencerdaskan kehidupan bangsa, mentransformasikan ilmu-ilmu keislaman,melanggengkan berbagai tradisi dan mereproduksi ulama(Muhibuddin,2012:171). Tidak hanya itu, andil institusi dayah dengan ulama di dalamnya telah berperan aktif merespon zaman dengan berbagai pemikiran dan bahkan keterlibatan langsung dalam setiap permasalahan di daerah. Dalam konteks Aceh, kelembagaan dayah telah melahirkan sejumlah ulama pejuang yang berpengaruh dan pengayom umat (Muhibuddin,2012: 172). Dengan kontribusi nyata tersebut dayah menempatkan diri sebagai lembaga pendidikan yang sangar urgen dalam masyarakat Aceh baik kontribusinya dalam ranah agama dan juga ranah sosial masyarakat.

Dalam kajian ini, lebih spesifik memahami dayah dalam katagori dayah *salafi*. Dalam qanun Aceh no 5 tahun 2008 pasal 1 ayat 30 menyebutkan makna dayah *salafi* adalah lembaga pendidikan yang memfokuskan diri pada penyelenggaraan pendidikan agama Islam dalam bahasa arab klasik dan berbagai ilmu yang mendukungnya (Zulkhairi, tt: 2-3). Dayah *salafi* bisa dipahami sebagai dayah tradisional yang didalamnya tidak terdapat sekolah umum.Materi yang diajarkan terfokus pada pemahaman agama yang meliputi ilmu tauhid, figh, akhlaq/ tasawwuf, nahu, saraf, tharikh Islam, dan mantiq, tafsir, ushul figh, al-qur'an dan hadits (Mukhlisuddin, 2012: 78-79).

Terhadap pelaksanaan syari'at islam di Aceh, dayah *salafi* bisa menjadi poroh utama dalam mengimplementasikan syari'at Islam di Aceh. Hal ini dikarenakan posisi dayah *salafi* di Aceh masih sangat urgen dalam mengembangkan pendidikan Islam serta mensosialisasikan poin-poin dalam pelaksanaan syari'at Islam. Dayah *salafi* masih menjadi benteng utama di Aceh dalam menjalankan misi-misi keIslaman serta perkembangan pendidikan Islam. Ini tergambar dari eksistensi dayah *salafi* sebagai lembaga pendidikan di Aceh yang berperan dari dulu sampai sekarang. Syari'at Islam sudah merupakan akar kehidupan masyarakat Aceh sejak di bawah kekuasaan kesultanan (Fuadi, 2009: 33).

Namun, seiring perkembangan yang ada, lembaga dayah mulai merasakan problem yang sangat vital dalam mengembangkan tradisi keilmuan yang telah ada. Analisis sederhana mengenai hal tersebut disebabkan oleh beberapa faktor.*Pertama,* pergeseran pemahaman Islam yang tradisional ke arah Islam yang moderat. *Kedua,* Perkembangan teknologi yang menuntut lembaga pendidikan dayah untuk bisa berbaur dan berkolaborasi dengan perkembangan tersebut. *Ketiga,* hilangnya identitas dayah dalam mempertahankan orisinalitasnya. *Keempat,* kurang aktifnya pemangku kepentingan dayah dalam mempertahankan eksistensi dayah di era modern. Penegakan Syari'at Islam mulai memudar dan ditinggalkan. Dunia pendidikan di Aceh mulai redup dari wilayah lain. Karena kondisi ini pula Aceh mulai hilang identitasnya sebagai negeri para raja serta sebagai wilayah pelopor masuknya Islam di Indonesia. Konflik berkepanjangan juga menjadi faktor hilangnya identitas Aceh yang sebenarnya.

Berbagai aspek tersebut tidak terlalu berpengaruh besar dalam menjaga eksistensi dayah *salafi* di Aceh. Namun aspek pelaksanaan syari'at Islam akan sedikit terhambat dengan tidak berkembangnya lembaga pendidikan dayah di Aceh. Jika dahulu pelaksanaan syari'at Islam berjalan lancar tanpa perlu di undang-undangkan, serta dayah menjadi lembaga yang mensosisalisasikan syari'at Islam. Maka penelitian ini akan melihat kontribusi dayah *salafi* terhadap pelaksanaan di Aceh era sekarang. Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Aceh, sudah tentu terdapat pola penerapan dan pelaksaana syari'at Islam yang di ajarkan di dayah *salafi*.

B. MODIFIKASI PENDIDIKAN DAYAH SALAFI DI ACEH

Dayah memiliki fungsi utama sebagai education service (pelayanan pendidikan). Maka sejalan dengan perkembangan zaman fungsi dayah terus berkembang dan salah satu tambahan fungsi dayah adalah pengasuhan (care). Maka berbicara dayah maka akan membicarakan pendidikan dan pengasuhan (*education dan care*) (Mukhlisuddin, 2012:111). Melihat perkembangan pendidikan serta perkembangan teknologi yang semakin pesat, perlu upaya bersama baik dari kalangan

pemerintah dengan dayah, maupun sebaliknya serta perlu masukan dari berbagai kalangan yang memiliki kelayakan dalam melihat sisi pendidikan dayah yang ada selama ini. Dalam aspek kurikulum dayah harus dibenahi dan dimodifikasi namun modifikasi tersebut tidak untuk menghilangkan identitas dayah *salafi* secara keseluruhan. Perlu pemerataan jam pelajaran untuk beberapa mata pelajaran yang dianggap. Sangat berperan dalam melahirkan da'i sebagai pilar penegakan syaria'at Islam di Aceh. Misalnya untuk pelajaran *ulumul quran* dan *ulumul hadits* harus diberi jam pelajaran yang sedikit lebih banyak agar konteks memahami al-quran dan hadist bisa lebih dalam dan luas.

Dayah *salafi* senantiasa mempertahankan corak keilmuan yang sangat dominan terhadap kajian hukum Islam, namun perlu penambahan aspek pemahaman hukum Islam secara global sehingga dimensi keberagaman dalam memahami hukum Islam dengan berbagai pendekatan dan sudut pandang bisa dipahami sehingga tidak saling menyalahkan dan menyudutkan suatu hal dimensi perkembangan hukum Islam yang semakin hari terus berkembang. Perlu memahami *figih ikhtilaf* dari kalangan dayah sehingga perbedaan pemahaman dalam ilmu fikih bisa diminimalisir. Menurut Teuku Zulkhairi, dalam kajian ilmu figh yang diajarkan di dayah, harus ada perkenalan langsung dengan karya otentik dari imam Syafi'i seperti kitab *al- Umm* dan *Risalah* serta pelajaran figh yang diajarkan juga harus ada pembahasan secara kontektual dan kekinian, sehingga santri bisa menjawab problem dalam bidang figh secara kontekstual (Zulkhairi, tt: 132-134)

Untuk mempersiapkan kader-kader da'i yang sukses serta berimbas baik dalam masyarakat, maka perlu pemahaman yang mendalam tentang kajian ilmu dakwah. Fungsi ilmu dakwah ini sebagai modal dalam menjalankan misi- misi dakwah dan sesuai dengan kondisi masyarakat. Selain itu keilmuan dakwah ini sebagai landasan bagaimana menjalankan serta menyebarkan pesan-pesan dakwah yang baik dan bisa diterima dengan mudah.Ini menyangkut dengan metode serta kontektualisasi penyampaian dakwah sehingga tidak menimbulkan polemik dalam masyarakat yang menjadi sasaran dakwah.

Pendidikan tentang ilmu politik juga harus diajarkan di dayah *salafi* ini sangat dibutuhkan sebab kepercayaan masyarakat terhadap alumni dayah *salafi* masing sangat besar sehingga ini bisa menjadi poros utama dalam membangun politik yang baik dan benar dan sesuai dengan aturan dan ajaran agama. Jika kondisi politik selalu dikuasai oleh orang-orang yang tidak memiliki ilmu politik yang berdasarkan ajaran agama yang benar, maka harapan kebangkitan dan kemakmuran rakyat yang dibuat melalui kebijakan politik tidak akan pernah terwujud karena aktor politik hanya berjalan sesuai dengan keinginan nafsunya saja. Maka dengan adanya pendidikan politik yang baik, alumni dayah *salafi* yang ingin terjun ke ranah politik praktis bisa mempraktekkan bagaimana berpolitik secara sopan dan santun sesuai dengan ajaran Islam. Jika pun alumni dayah tidak berkeinginan untuk terjun ke ranah politik praktis, setidaknya bekal ilmu politik yang baik tersebut bisa di implementasikan dalam kehidupan sehari-hari dalam lingkungan masyarakatnya.

Aspek pendidikan di dayah *salafi* harus bisa dikemas dengan baik sehingga daya tarik dan minat masyarakat untuk menjadikan dayah sebagai lembaga pendidikan terdepan untuk pendidikan anaknya bisa terealisasi. Ini tantangan besar sebenarnya untuk kalangan dayah dalam membangun suatu sisi pendidikan yang yang berselera tinggi untuk masyarakat, bukan hanya untuk masyarakat kalangan menengah ke bawah namun juga untuk masyarakat menengah ke atas. Inovasi yang diperlukan bukan hanya sisi pendidikan saja, namun bagaimana sisi kepemimpinan, managamen, tata kelola, kenyamanan, keamanan, kesiapan dan kebersihan dayah bisa memberi warna baru yang lebih positif dan menimbulkan minat dan selera yang tinggi bagi masyarakat untuk mengenyam dan menuntut ilmu pendidikan di dayah*salafi.*

Potensi besar yang terdapat di dayah *salafi* harus bisa dimanfaatkan serta terus dipertahankan. Terdapat beberapa potensi sehingga dayah harus terus bisa dipertahankan eksistensinya sebagai lembaga pendidikan agama. *Pertama,* waktu belajar yang sangat padat di dayah harus bisa dijadikan barometer dalam menggali ilmu yang lebih dalam dan luas sehingga dengan penuhnya aktivitas belajar mendorong santri untuk giat dalam mempelajari ilmu agama. *Kedua,* lokasi dayah

yang hanya hanya sebatas pekarangan, bisa menghindari santri dari sentuhan gangguan kebisingan dan terjauh dari pergaulanpergaulan yang bisa merusak generasi muda. *Ketiga,* dayah sebagai pembentuk watak dan karakter yang baik dengan diterapkan aturan-aturan yang ketat yang harus dipatuhi oleh semua santri dan akan menerima hukuman bagi yang melanggar.

Dengan berbagai sisi perubahan modifikasi pendidikan dayah di Aceh, maka proses pelaksanaan syari'at Islam di Aceh akan sedikit lebih mudah. Lembaga pendidikan dayah yang berkontribusi nyata terhadap pendidikan agama bisa menjadi poros utama dalam mensosialisasikan penerapan syari'at Islam serta mengontol dari pada implementasi yang dilakukan oleh masyarakat. Ketergantungan peran dayah terhadap kehidupan masyarakat di Aceh masih sangat besar sehingga sisi ini bisa di eksplorasi dalam menjalankan sisi syari'at Islam di Aceh. Potensi ini bisa dimanfaatkan dan sebagai modal besar dalam menjalankan syari'at Islam di Aceh secara kaffah.

C. PROBLEMATIKA DAYAH *SALAFI* PENGAKAN SYARI'AT ISLAM

Menjalankan visi dan misi dalam sebuah dayah *salafi*, maka kendala selalu ada dalam menjalankannya. Begitu juga halnya dalam menjalankan syari'at Islam di Aceh, dayah *salafi* juga mempunyai hambatan dan rintangan. Sebagai lembaga pendidikan tertua yang ada di Aceh, dayah *salafi* memiliki kendala Kendala yang saat beragam. Misalnya, minimnya perhatian pemerintah terhadap program dan solusi yang ada di dayah *salafi*. Masyarakat masih kurang pengertian dalam melihat kegiatan yang dilakukan oleh dayah *salafi* terhadap perkembangan dayah serta minimnya perekonomian yang ada di dayah sehingga menghambat program yang ingin dilakukan oleh dayah *salafi.*Problem ini terkadang menghambat suatu upaya yang sedang dijalankan oleh dayah *salafi*.

Tidak tercantumnya pelajaran tentang ilmu dakwah dalam kurikulum dayah menjadi catatan penting sebagai akses pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Kebutuhan terhadap dakwah sangat diperlukan era

sekarang.Kegagalan dakwah yang dilakukan berimbas kepada pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Kajian tentang teori, unsur, dan aspek tentang ilmu dakwah bisa menjawab tantangan terhadap dakwah era sekarang. Tidak terdapatnya kajian tentang ilmu dakwah maka proses melahirkan da'i tidak akan memadai sebab seorang da'i yang diturunkan dalam berdakwah setidaknya harus mengetahui metode berdakwah sehingga akan mudah penyampaian pesan dakwah serta bisa diterima oleh mad'u. hal ini dikarenakan dakwah bukan hanya tentang berdiri di mimbar atau podium saja, namun dakwah harus dipahami secara lebih luas dan kontekstual.

Jika di lihat dari kendala yang lain, faktor ekomoni menjadi kendala yang sangat besar dalam melahirkan da'i yang dihadapi oleh dayah *salafi* di Aceh Besar. Ekomoni selalu menjadi hal yang sangat dibutuhkan dalam menjalankan roda pemerintahan dan juga menjalankan program serta visi misi dayah. Ini dikarenakan dayah *salafi* secara umum di Aceh Besar berdiri sendiri sesuai dengan kemampuan yang dimiliki oleh seorang pimpinan. Dayah *salafi* berdiri atas inisiatif oleh seorang santri yang baru menamatkan pendidikan di dayah untuk mentranferkan ilmu yang telah di dapatkan di dayah untuk masyarakat dengan mengharapkan ridha Allah.

Selain dari itu, kendala lain yang dihadapi oleh dayah *salafi* adalah kurang seriusnya pemerintah dalam membangun kerjasama yang baik dengan pihak dayah *salafi*. Pemerintah kurang serius dalam hal membangun komunikasi dengan pihak dayah dalam kegiatan pelaksanaan syari'at Islam serta pemerintah juga kurang memberi dukungan terhadap hal itu. Ini juga yang mengindikasikan bahwa dayah *salafi* ingin terus eksis dalam menjalankan dunia pendidikan di Aceh tanpa ingin campur tangan pemerintah. Jika hal tersebut terus dibiarkan, maka ruang gerak dalam menjalankan syari'at Islam akan terkendala.

Ketika berbicara tentang problem dengan pemerintah dalam hal kebijakan yang dikeluarkan, maka ada dua sisi dampak yang ditimbulkan dari intervensi oleh kebijakan yang dibuat pemerintah terhadap aksesbiliti masyarakat untuk memperoleh pendidikan di dayah.*Pertama,* intervensi Pemerintah Daerah (Pemda) dalam menjaga kelancaran aktivitas pendidikan di dayah itu bagian dari dari pada dukungan yang bagus untuk

pengembangan dan penguatan subtansi pendidikan dayah. *Kedua,* kebijakan Pemda terhadap dayah terkesan memiliki agenda politis (Mukhlisuddin, 2012:96).

Problem yang dihadapi oleh dayah akan semakin besar jika tidak dikelola dengan baik. Perlu adanya komunikasi yang efektif serta solusi yang praktis agar bisa terlaksananya syari'at Islam yang menyeluruh di Aceh. Jika hanya dibatasi kalangan dayah hanya sebagai lembaga pendidikan, maka jalan mudah melaksanakan implementasi syariat Islam akan menemukan jalan buntu. Eksistensi dayah *salafi* bisa menjadi solusi problem tersebut.Perlu adanya sikap rendah hati dari semua pihak yang menjadi jalan terlaksananya syari'at Islam di Aceh. Problem yang ada akan mendapat solusi jika terbangunnya komunikasi yang efektif serta kerjasama yang baik dari kalangan dayah dan juga pemerintah yang memiliki kepentingan dalam menjalankan syari'at Islam di Aceh.

Problem yang dihadapi dayah *salafi* tidak terlepas dari sisi kelemahan yang terdapat di dayah *salafi*. Menurut pandangan Muslim Thahiry dkk, (2017: 182-186), sisi kelemahan dayah *salafi* iini meliputi dua aspek, *Pertama,* Aspek internal, yang mencakup lemahnya pengelolaan managemen, perumusan tujuan yang terkadang tidak tercapai, minimnya sarana, kesan tradisional dengan tradisi lama, lemahnya kemampuan penguasaan teknologi serta *life skill* hanya terbatas pada kemampuan seorang santri. *Kedua,*Aspek eksternal.Aspek ini meliputi dukungan masyarakat sekitar dayah dan juga dukungan pemerintah. Jika masyarakat yang hidupnya sekitar dengan dayah tidak nyaman dengan keberadaan dayah karena disebabkan oleh prilaku santri yang tidak baik, maka animo masyarakat akan sangat rendah. Bahkan bisa menghilangkan kepercayaan masyarakatterhadap dayah.

D. KONTRIBUSI DAYAH SALAFI TERHADAP SYARI'AT ISLAM DI ACEH

Merujuk dari sejarah perkembangan dan kontribusi dayah *salafi* di Aceh dahulu, maka tidak bisa kesampingkan kontribusi dayah di Aceh.Begitu banyak ranah yang dimasuki oleh alumni dayah *salafi*, baik ranah pendidikan, politik dan juga militer.Ini menjadi bukti nyata

kontribusi dayah di Aceh.Bukan hanya sebagai sebuah lembaga pendidikan saja, namun lembaga dayah berperan dalam ranah budaya, politik dan sosial keagamaan dalam masyarakat.Melihat berbagai aspek tersebut, maka tidak diragukan lagi bahwa peran dan tugas sebagi juru dakwah secara otomatis juga diperankan oleh kalangan dayah dalam membangun dimensi keIslaman yang kuat dan kokoh.Inilah yang menjadikan dayah *salafi* sebagai wadah pembersatu masyarakat Aceh serta berjalannya pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dahulu.

Selain itu, dayah yang ada di Aceh secara keseluruhan berkontribusi besar dalam menjaga kemurnian Islam dari hal yang bisa terkontaminasi dengan ajaran-ajaran lain. Gambaran ini bisa dilihat dari konsistensi dayah-dayah yang ada di Aceh dalam mengajarkan materi dan pelajaran yang masih mencerminkan identitas Islam sebenarnya, seperti ilmu tauhid, syariah dan akhlaq.Tiga elemen ini masih menjadi pelajaran dan materi khusus yang diajarkan secara berkesinambungan sehingga santri mencapai wawasan keilmuan dalam tiga elemen ini dengan semakin dalam.

Terdapat beberapa temuan yang diperoleh dari hasil kajian yang dilakukan.Secara garis besar bahwa dayah di Aceh, khususnya wilayah kabupaten Aceh Besar dapat disimpulkan bahwa dayah- dayah *salafi* masih sangat berperan dalam mengajarkan ilmu-ilmu keIslaman di Aceh.Aspek kurikulum dayah *salafi* ini secara umum sama, yaitu memfokuskan pada ajaran dasar agama Islam sebagai modal dasar untuk menjadi muslim yang benar dan menjadi materi dasar sebagai pesan-pesan dakwah yang bakal didakwahkan kepada masyarakat. Proses belajar dilaksanakan setiap harinya yang diatur sesuai dengan jadwal yang telah ditetapkan dalam kurikulum dayah. Ilmu -ilmu yang ditetapkan dalam kurikulum dayah *salafi* ini meliputi, Al-Quran, Tauhid, Fiqh, Ushul Fiqh, Akhlaq/Tasawuf, Nahu, Sharaf, Hadits, Tafsir dan Mantiq.

Aspek kegiatan pelatihan da'i dayah *salafi*melakukan sistem berbicara di depan umum yaitu muhadharah. Kegiatan ini dilakukan pada malam khusus yaitu setiap malam Jum'at setelah shalat isya. Kegiatan ini bertujuan menguatkan mental santri untuk bisa tampil berbicara di depan masyarakat umum secara baik dan benar.Santri yang memiliki kemampuan

dalam berpidato akan diturunkan untuk mengikuti lomba berpidato, baik itu lomba yang diadakan dalam internal dayah maupun eksternal dayah.Santri juga dididik untuk bisa berpidato dalam segala kondisi termasuk untuk khutbah Jum'at. Setiap santri yang sudah memiliki kemampuan dalam khutbah jum'at akan diturunkan ke masyarakat sesuai dengan permintaan dalam masyarakat.

Bagi santri yang sudah memiliki tingkat keilmuan yang tinggi dan luas, maka mereka di utus untuk mengajarkan masyarakat sekitar dayah dengan membuka pengajian baik pengajian tersebut dilaksanakan di dayah atau dilaksanakan di masjid.Ini tergantung dari keinginan masyarakat sekitar.Program-program ini dijakankan secara berkelanjutan.Jadwal pengajian yang dilakukan tidaklah rutin setiap hari, terkadang ini dijadwalkan satu minguu sekali atau dua kali dalam seminggu.Waktu yang ditentukan pun sangat beragam, ada yang pengajian dilakukan pagi hari atau dilakukan pada malam hari.Ini dilihat dari keinginan masyarakat, sehingga pengajian yang dilakukan tidak memberatkan masyarakat yang memiliki pekerjaan tetap.

Selain dari kegiatan dalam bidang agama, santri juga dididik menjadi insan yang kreatif dan bisa bermanfaat untuk masyarakat. Santri juga dididik untuk mempunyai keterampilan dalam bidang usaha. Santri dayah *salafi* juga dididik untuk bisa menjahit, menggunakan elektronika, menguasai ilmu pertanian dan lainnya sehingga santri saat mereka pulang diharapkan bisa hidup mandiri tanpa bergantungan kepada yang lain. Ini juga menjadi contoh dalam melahirkan santri yang bisa mandiri dan menjadi pendorong dalam mensejahterakan masyarakat. Santri dayah *salafi* di Aceh juga diajarkan ilmu keterampilan selain dari ilmu agama. Di dayah ini santri juga dibekali keterampilan dalam mengolah kayu menjadi alat perabot rumah tangga sehingga menjadi nilai jual dalam meningkatkan perekonomian santri. Keterampilan yang diajarkan ini hanya untuk menjadikan santri mandiri dan tidak tergantung pada orang lain dan juga membuat santri untuk bisa membuka peluang kerja untuk masyarakat dan menyerap tenaga pengangguran yang begitu banyak sekarang ini.

Data yang diperoleh dari beberapa dayah *salafi*di Aceh Besar, Alumni dari dayah *salafi* di Aceh Besar terus berkecimpung dalam

masyarakat. Mereka berkecimpung sesuai dengan kemampuan dan keahlian yang mereka miliki.Dari beberapa alumni dayah *salafi*mengambil peran dalam masyarakat sebagai da'i baik hanya dalam aspek mengajarkan serta memberi pemahaman tentang agama secara lebih luas dan dalam.Misalnya ada yang alumni dayah *salafi*yang menjadi da'i sebagai penceramah, guru, serta pemimpin lembaga pengajian di desa tempat mereka tinggal. Selain itu banyak alumni dayah *salafi* yang berkecimpung dalam institusi pemerintahan,misalnya di MPU, dinas syari'at Islam serta ada juga yang berkecimpung dalam dunia kampus (akademisi).

Salah satu sisi lain yang terdapat di dayah *salafi* adalah sosok pimpinan dayah. Karakter pimpinan dayah sangat berpengaruh bagi santrinya.Santri dari dayah *salafi* sangat menghormati guru yang mengajarkan pelajaran di dayah.Istilah *ta'zim* sangat melekat dalam karakter santri dayah *salafi*.Ini menjadi cerminan bahwa posisi pimpinan dayah sangat berkharisma di mata santri.Ini menjadi kekuatan dalam membangun sebuat persatuan dan kekuatan dalam menjalankan syari'at Islam.Setiap anjuran dan nasihat seorang pimpinan dayah *salafi*akan senatiasa didengar dengan baik oleh santrinya. Intrusksi yang diberikan akan sangat sulit dibantah oleh santri karena *ta'zim* seorang santri sangat besar dan tinggi terhadap gurunya. Ini bisa menjadi kekuatan dalam menjalankan syariat Islam di Aceh.Pelaksanaan syari'at Islam bisa dibangun melalui intruksi seorang pimpinan dayah *salafi*.Akan sangat besar pengaruhnya terhadap implementasi syaria'at Islam.Terlebih kedudukan pimpinan dayah dianggap orang yang sangat *alim* dalam masyarakat Aceh.Pengaruh yang diberikan sangat besar didalam masyarakat Aceh.

Santri di dayah *salafi* memiliki keberanianbesar jika intruksi dan ajakan ulama dayah *salafi* dalam menghidupkan naluri amar ma'ruf nahi mungkar. Bahkan masyarakat pun tertular dengan naluri tersebut dan akan terus mengakar dalam diri sehingga naluri dakwah pun bisa hidup dalam setiap individu muslim. Ketika melihat sebuah kemungkaran, maka rasa ingin melawan kemungkaran itu lahir. Dengan sikap demikian yang lahir dalam masyarakat maka kita mampu melahirkan kembali peradaban Islam, yaitu peradaban yang telah lama hilang sert mampu menjadikan Aceh

sebagai *baldatun thayibatul wa rabbun ghafur* dan benar-benar kota syariat Islam yang kaffah.

Persepsi masyarakat terhadap keberhasilan pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dilihat dari salah satu indikasinya adalah pembinaan pendidikan dayah.Selama penerapan syari'at Islam, dayah mulai mendapat perhatian lebih dari pemerintah daripada sebelumnya. Pembinaan *bale* pengajian yang dilakukan oleh dinas syari'at Islam sebagai upaya menggerakkan pendidikan yang berbasis kepada agama yang menjadi cikal bakal pelaksanaan syari'at Islam kedepan (Abbas, dkk, 2014:24).Perhatian yang diberikan tersebut haruslah secara berkelanjutan, sehingga sisi yang disentuh tersebut tidak kembali hilang. Hal dikarenakan intensitas perhatian yang dibangun dan di berikan yang begitu sering akan bisa berimbas terhadap pesan yang disampaikan. Dengan hal tersebut poin-poin serta ketentuan syari'at Islam yang disosialisasikan akan bisa terlaksana dengan intensitas yang dibangun melalui lembaga pendidikan Dayah *salafi*.

Pelaksanaan syari'at Islam di Aceh juga berdampak baik dalam kehidupan masyarakat.Setidaknya ada dua pengaruh yang sangat menonjol.*Pertama,* suasana masyarakat lebih taat dalam beragama.*Kedua,* keamanan dan ketertiban lebih terjamin (Nurdin, 2014: 278). Menurut survey yang dilakukan oleh Center for The Study Religion and Culture (CSRC) UIN Jakarta, perlaksanaan syari'at Islam di Aceh dan di Indonesia umumnya disetujui oleh masyarakat serta didukung sebagai kebutuhan mayorotas umat Islam bahkan sebahagian non muslim juga mendukungnya (Kamil dan Bamualim, 2007: 142).

Terhadap pelaksanaan syari'at Islam, lembaga pendidikan memiliki tupoksi sendiri untuk berperan dalam menjalankan syari'at Islam.Menurut Al Yasa' Abubakar (2006: 187), paling kurang ada dua hal yang diperoleh dari lembaga pendidikan dalam kaitan dengan pelaksanaan syari'at Islam. Pertama, tertanamnya nilai-nilai yang Islami kepada anak-anak didik sejak usia mereka paling awal yang terus dijaga dan dikembangkan sesuai dengan pertumbuhan dan kemajuan yang harus mereka capai. Kedua, memberi kemampuan kepada santri untuk menguasai berbagai keterampilan yang diperlukan dalam kaitannya dengan

pemahaman dan pengamalan agama terutama pada tingkat pemahaman *fardhu 'ain.*

Dayah *salafi* di Aceh masih bisa menjadi poros utama dalam menjalankan syari'at Islam.Segala bentuk kelebihan yang terdapat di dayah sebagai lembaga pendidikan Islam bisa melahirkan generasi-generasi yang paham tentang syari'at Islam. Alumni-alumni yang lahir di dayah mampu menjadi da'i- da'i yang mampu mengimplementasikan syari'at Islam terhadap dirinya sendiri atau lebih luasnya bisa mensosialisasikan serta mendakwahkan kepada lingkungannya, baik dalam lingkungan keluarganya serta lingkungan masyarakat secara umum.Dengan banyaknya lahir alumni-alumni dayah *salafi* yang paham terhadap ajaran agama bisa membawa dampak positif terhadap penyebaran ilmu-ilmu agama Islam serta mampu ditransfer kepada masyarakat sekitar sehingga sendi-sendi penegakan syari'at Islam tegak di dalam masyarakat serta bisa berjalan secara kaffah di Aceh.

E. PENUTUP

Kontribusi dayah*salafi* terlihat jelas dari kemunculan tokoh-tokoh berpengaruh baik dari kalangan ulama dan umara.Ulama dan umara ini menjadi poros utama dalam menyebarkan dakwah dan mensosialisasikan syaria'at Islam kepada masyarakat. Kontribusi nyata tersebut tidak bisa dipungkiri dengan keberadaan dayah *salafi*dari dulu sampai sekarang tetap masih bertahan. Ini gambaran bahwa dayah *salafi* masih sangat konsisten dalam melahirkan da'i serta menjadi pengajar, dan pembimbing bagi masyarakat.Aspek keilmuan yang diajarkan sejak dahulu masih dipertahankan sampai sekarang sebagai identitas dari dayah *salafi.*Identitas ini meliputi keilmuan yang diajarkan, yaitu ilmu tauhid, syari'at dan akhlaq dengan model berkelanjutan dan tuntas.Ini menjadi poros dalam mensosialisasikan syari'at Islam di Aceh.

Sisi pendidikan dakwah juga di ajarkan dengan melatih dan membiasakan santri untuk bisa berbicara di depan umum serta mengembangkan aspek keterampilan yang dimiliki santri, baik sisi pertanian dan juga industri. Proses ini sebagai persiapan untuk bisa santri diterjunkan kedalam masyarakat. Jika pun perlu pembenahan dalam aspek

pendidikan hanya sedikit yang perludibenahi tetapi tidak untuk menghilangkan identitas dayah *salafi*.Perubahan yang diinginkan hanya sebatas memberi jawaban terhadap tuntutan zaman yang semakin berkembang.

Alumni-alumni dayah *salafi* bisa menjadi da'i - da'i yang konsisten terhadap implementasi ilmu agama yang didapat selama menuntut ilmu di dayah.Implementasi ajaran agama baik secara individu dan masyarakat mampu menegakkan syari'at Islam di Aceh.Kontribusi lulusan dayah *salafi* harus bisa ditegakkan serta harus di dorong oleh masyarakat dan lingkungan sebagai upaya tegaknya syari'at Islam secara kaffah di Aceh. Dengan persatuan yang dibangun dari kalangan lulusan dayah, tokoh masyarakat serta dorongan dan sokongan dari masyarakat bisa menjadi indikasi tegaknya syari'at Islam secara menyeluruh dan membawa dampak positif terhadap masyarakat dalam membentuk negeri yang *baldatun thayibatul wa rabbun ghafur.*

REFERENSI

Abbas, Syahrizal, Dkk.2014.*Persepsi Masyarakat Terhadap Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh: Hasil Penelitian Kajian Pendidikan dan Masyarakat Aceh.* Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.

Abubakar, Alyasa'. 2006. *Syari'at Islam Di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan.* Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.

Amiruddin, M. Hasbi. 2003. *Ulama Dayah Pengawal Agama mayarakat Aceh.*Lhokseumawe: Nadiya Foundation.

Amiruddin, M. Hasbi. 2006.*Aceh dan Serambi Mekkah*.Banda Aceh : Yayasan PENA.

Amiruddin, M. Hasbi. 2008.*Menatap Masa Depan Dayah di Aceh*. Banda Aceh : Yayasan PENA.

Dhofier , Zamaksyari. 1985. *Tradisi Pesantren.* Jakarta: LP3I.

Fuadi, Samir. 2009. *Legislasi dan Legitimasi Hukum Islam di Era Modern: Suatu Kajian Tentang Peranan Ulama dalam Pembuatan Qanun syari'at Islam di Provinsi NAD.* Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

Ilyas, Mukhlisuddin. 2012.*Pendidkan Dayah di Aceh: Mulai Hilang Identitas*. Yogjakarta: Pale Indonesia Media.

Muhammad AR, tt. *Potret Aceh Pasca Tsunami,* Banda Aceh : Ar-Raniri .

Muhibuddin.2012. *Khazanah Pendidikan Islam Indonesia.* Banda Aceh : Ar-Raniry Press.

Nurdin, Abidin. 2014. *Studi Agama: Konsepsi Islam Terhadap Pelbagai Persoalan Kemanusiaan*. Bali: Pustaka Larasan.

Thahiry, Muslim, Dkk. 2007.*Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh*, ed. Mujiburrahman, Abidin Nurdin, Khairizzaman. Banda Aceh: BRR, PKPM, dan Wacana Press.

Wahid, Abdurrahman. 2001.*Menggerakkan Tradisi: Esai- Esai Pesantren.* Yogyakarta: LkiS.

Zulkhairi, Teuku.tt.*Sejarah dan Peran Dayah di Era Modern: Sebuah Telaah Kritis dan Konstruktif dalam Perspektif Kurikulum.* Banda Aceh: BPPD.

IMPLEMENTASI PROGRAM PERSAUDARAAN MADANI DI KOTA KENDARI

Darmin Tuwu
Universitas Halu Oleo Kendari, Sulawesi Tenggara, Indonesia.
darmin.tuwu@uho.ac.id

A. PENDAHULUAN

Persoalan kemiskinan menjadi tantangan garda depan dunia, ia telah menjadi permasalahan terbesar pembangunan di abad ke-21 ini. Hal tersebut dimuat, salah satunya, dalam *Millenium Development Goals* (MDGs), yang disepakati oleh PBB, berupa target bersama dari 180 negara untuk mengurangi separuh jumlah penduduk miskin dunia dalam periode 2000-2015 lalu. Dalam *World Summit on Sustainable Development* di Johannesburg, Afrika Selatan pada Agustus 2002, disepakati bahwa kemiskinan menjadi agenda prioritas dalam pembangunan berkelanjutan. Kemudian, World Bank mengambil tema *working together to reduce poverty* sebagai komitmen untuk mengajak setiap komponen masyarakat dunia untuk menanggulangi kemiskinan (Sumodiningrat, 2012).

Di Indonesia, kemiskinan merupakan isu sentral, terutama setelah negeri ini dilanda oleh krisis multidimensional tahun 1998 yang memberikan hantaman besar terhadap perekonomian nasional, termasuk meningkatnya jumlah orang miskin. Kondisi orang miskin menurut Sen (2000) dilukiskan dengan kerentanan terhadap kelaparan, kekurangan gizi, cacat, kematian usia dini, dsb. Krisis 1998 membuat jumlah angka kemiskinan meningkat dari 34,01 juta jiwa pada 1996 menjadi 49,50 juta jiwa pada 1998. Meski angka kemiskinan terus menurun dari tahun ke tahun, namun sampai September 2015 angka kemiskinan masih tergolong besar yaitu sebesar 28,59 juta jiwa atau 11,22% (BPS, 2015).

Pemerintah pusat dan daerah telah berupaya untuk menanggulangi kemiskinan dengan biaya mahal melalui berbagai skema kebijakan dan program pembangunan, termasuk paket kebijakan ekonomi di era pemerintahan Jokowi-JK, namun belum sepenuhnya berhasil dan efektif

menurunkan angka kemiskinan. Diduga, ada sejumlah kekurangan dan persoalan terkait implementasi program penanggulangan kemiskinan selama ini, sehingga program tersebut perlu direvisi dan disempurnakan, terutama terkait dengan strategi, metode, program, dll. Menurut Tania Li masih terdapat kesenjangan yang muncul antara rencana proyek pembangunan dengan apa yang nyata-nyata dihasilkan (Tania Li, 2012).

Program Persaudaraan Madani (PPM) merupakan salah satu program hasil inisiatif dan inovasi pemerintah daerah untuk menanggulangi masalah kemiskinan di Kota Kendari Provinsi Sulawesi Tenggara. PPM mulai digulirkan tahun 2008 dan sampai sekarang masih berjalan, tercatat sampai tahun 2016 jumlah masyarakat Kota Kendari yang ikut berpartisipasi dalam PPM sebanyak 1.760 pasang keluarga. Teknis pelaksanaan PPM adalah mempersaudarakan seorang keluarga kaya *(one rich family)* dengan seorang keluarga miskin *(one poor family)* melalui konsep *one helps one.* Landasan operasional PPM adalah Peraturan Walikota Kendari Nomor 17 Tahun 2008 Tentang Program Persaudaraan Madani, dan bukti persaudaraan madani adalah diawali dengan penandatanganan akta persaudaraan madani.

Landasan religius PPM adalah surat Al-Ma`uun ayat 1 sampai 3, yang pada intinya bermakna bahwa orang yang tidak memberi makan bahkan tidak menganjurkan memberi makan kepada orang miskin, Allah SWT menggolongkan mereka sebagai pendusta agama (BPM-PK Kendari, 2016). Tujuan PPM adalah mengangkat status saudara madani miskin dari kondisi miskin menjadi tidak miskin melalui pemberdayaan (Perwali Nomor 17 Tahun 2008 Pasal 5 ayat 1).

Program Persaudaraan Madani berbeda dengan program penanggulangan kemiskinan lain, baik program yang berasal dari pemerintah seperti PKH, PNPM Mandiri, dll, maupun program yang berasal dari non-pemerintah seperti GN-OTA dan patron-klien. PPM juga berbeda dengan sistem pelayanan dan bantuan sosial yang ada dalam masyarakat Amerika Serikat melalui FBO dan organisasi sekuler (Bielefeld, dkk., 2013; Smith, dkk., 2009). Basis PPM berbeda dengan program FBO. Program kemanusiaan berbasis keagamaan *(faith-based)* di Amerika Serikat dilakukan oleh NGO, sementara di Indonesia khususnya

di Kota Kendari Provinsi Sulawesi Tenggara, PPM justru dilakukan oleh pemerintah Kota Kendari.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Umumnya kemiskinan lebih sering dikonsepsikan dalam konteks ketidak-cukupan pendapatan dan harta *(lack of income and assets)* untuk memenuhi kebutuhan dasar seperti pangan, sandang, perumahan, pendidikan dan kesehatan (lingkup dimensi ekonomi) dan memenuhi kebutuhan dalam aspek sosial, lingkungan, keberdayaan dan tingkat partisipasinya (lingkup dimensi non ekonomi). Menurut Robert Chambers bahwa kemiskinan berkaitan dengan suatu keadaan melarat dan ketidakberuntungan, minimnya pendapatan dan harta, kelemahan fisik, isolasi, kerapuhan serta ketidakberdayaan (Chambers, 1987). Adapun Mikkelsen (1999) mengatakan bahwa kemiskinan itu selalu terkait dengan "tidak adanya mata pencaharian yang pasti dan berkesinambungan". Pendapat Mikkelsen tersebut benar bahwa seseorang kalau tidak punya pekerjaan tetap secara berkesinambungan *(without livelihood)*, maka kehidupan yang bersangkutan akan berada dalam keadaan susah, sulit, dan menderita disebabkan oleh ketiadaan pendapatan tetap dan ketidak mampuan dalam memenuhi kebutuhan hidup secara layak dan manusiawi. Oleh karena itu, maka perlu ada upaya untuk membantu orang miskin agar mereka bisa mengatasi persoalan hidupnya. Upaya membantu orang miskin bisa dilakukan dalam bentuk program, baik yang dilakukan oleh individu, keluarga, lembaga maupun pemerintah.

Terkait dengan upaya penanggulangan kemiskinan yang memanfaatkan potensi lokal, di Indonesia sejak berabad-abad lalu sudah kaya dengan budaya dan inisiatif lokal dalam merespon masalah dan kebutuhan rakyat miskin. Di pedesaan dan perkotaan, terdapat kelompok arisan, raksa desa, *beas perelek,* siskamling, kelompok pengajian, kelompok dana kematian yang secara swadaya, partisipatif, egaliter menyelenggarakan pelayanan sosial *(social services)*. Departemen Sosial menyebut sistem perlindungan sosial semacam ini dengan istilah Wahana Kesejahteraan Sosial Berbasis Masyarakat (WKSBM) (Suharto, 2005). Pelayanan sosial yang diselenggarakan oleh masyarakat tersebut apabila

dikelola dengan baik, maka hasilnya akan lebih baik dalam artian dapat menanggulangi masalah kemiskinan secara signifikan (Adi, 2013). Sebagai contoh, dalam masyarakat telah tumbuh lembaga atau organisasi yang memberikan pelayanan dan bantuan sosial kepada masyarakat sebagai upaya penanganan kemiskinan seperti Yayasan Gerakan Nasional Orang Tua Asuh (GN-OTA), dan punggawa-sawi maupun patron-klien yang ada dalam budaya masyarakat Bugis Sulawesi Selatan. Yayasan GN-OTA memfokuskan diri pada 2 hal yaitu, pendidikan dan kemanusiaan, melalui peningkatan kesadaran serta tanggung jawab sosial untuk mendukung Program Wajib Belajar Pendidikan Dasar 9 tahun. Sementara punggawa-sawi (Sallatang, 1982) merupakan bentuk kelembagaan lokal (ekonomi, sosial, dan politik) masyarakat nelayan yang terdapat di Sulawesi Selatan yang dalam sistem kerjanya dibangun atas dasar kepentingan bersama antara individu yang disebut ”punggawa” dengan seorang atau beberapa individu yang disebut ”sawi”.

Dalam level pemerintah daerah, beberapa pemerintah daerah telah berhasil membuat program inisiatif daerah untuk menangani kemiskinan dan memajukan daerahnya seperti Tri Rismaharini Walikota Surabaya, Nurdin Abdullah Bupati Bantaeng Sulawesi Selatan (Kompas, 10/12/2013), dan Pemkot Kendari Sulawesi Tenggara melalui Program Persaudaraan Madani (PPM).

Hasil kajian tentang program penanggulangan kemiskinan berbasis masyarakat, misalnya dilakukan oleh Agung (2014) dengan konsep *Tri Hita Karana* berhasil memajukan Kabupaten Badung Bali; Alting (2014) dengan “Program Saribu Perak” yaitu program mengumpulkan uang seribu rupiah untuk membangun rumah yang diperuntukkan bagi keluarga kurang beruntung (KKB) di Provinsi Maluku Utara; Hikmat, dkk., (1995) menemukan bahwa program *‘Rereongan sarupi”* (seratus rupiah untuk setiap kepala rumah tangga atau *umpi*), sangat membantu masyarakat miskin serta dapat mendukung upaya-upaya penanggulangan kemiskinan, masalah sosial, dan pembangunan kesejahteraan sosial di Jawa Barat; serta Hokenstad dan Midgley (2004), tentang pengentasan kemiskinan masyarakat melalui usaha-usaha pengembangan masyarakat yang dilakukan oleh *Local Initiative Support Corporation* (LISC) di Amerika

Serikat, dengan membangun sosial kapital *(social capital)* masyarakat miskin lokal *(poor communities)* supaya mereka dapat mengakses sumber-sumber internal dan eksternal.

Adapun Inamori (2014) dalam bukunya "*A Compass to Fulfillment: gairah dan spiritualitas dalam hidup sehari-hari dan bisnis"* berkata bahwa dorongan untuk membantu sesama karena kepedulian, cinta, kasih sayang, dan altruisme. Agama Buddha mengajarkan *shojin,* berusaha dengan tekun, sebagai latihan yang membuat orang dapat mulai memasuki babak pencerahan untuk mencapai kesempurnaan *(rokuharamitsu)*. Enam kesempurnaan yang diajarkan oleh Buddha untuk kebaikan dan kemanusiaan adalah *fuse, jikai, shojin, ninniku, zenjo, dan chie.*

C. PROSES IMPLEMENTASI PROGRAM PERSAUDARAAN MADANI DI KOTA KENDARI

1. Tahap Sosialisasi Program Persaudaraan Madani

Dasar hukum yang dijadikan sebagai landasan dalam pelaksanaan Program Persaudaraan Madani (PPM) Kota Kendari adalah Peraturan Walikota Kendari Nomor 17 Tahun 2008 Tentang Program Persaudaraan Madani. Setelah terbitnya Perwali No.17/2008, pertama-tama pihak Pemerintah Kota Kendari selaku pembuat program (*provider program)* dalam hal ini diwakili oleh walikota/wakil walikota Kendari, mulai melakukan kegiatan sosialisasi program PPM kepada seluruh jajarannya dalam lingkup Pemerintah Kota Kendari.

Pada awal-awal digulirkannya program PPM tahun 2008, pertama-tama yang menjadi sasaran utama sosialisasi program PPM adalah para pegawai dalam lingkup Pemkot Kendari khususnya pegawai yang menduduki jabatan sebagai Kepala Dinas atau Kepala Badan (eselon II) dan para Kepala Bidang (eselon III) serta para Lurah (eselon IV) se-Kota Kendari. Para pejabat eselon tersebut dihimbau agar mereka terlebih dahulu memberikan contoh kepada masyarakat dengan cara masing-masing pegawai dalam lingkup Pemkot Kendari mengangkat seorang keluarga miskin menjadi saudara madani. Para keluarga miskin yang akan dijadikan sebagai saudara madani ini memang benar-benar berasal dari

keluarga yang tidak mampu atau termasuk dalam kategori keluarga miskin. Dalam tulisan ini yang dimaksud dengan "saudara madani miskin" adalah saudara madani yang berasal dari keluarga miskin di mana mereka belum mempunyai mata pencaharian tetap, pasti dan berkesinambungan, minim pendapatan dan harta, serta kurang berdaya *(powerless)*. Oleh karena itu, mereka perlu dibantu secara materi maupun non materi supaya mereka bisa berdaya. Keluarga miskin antara lain ditandai dengan ciri-ciri sebagai berikut:

(1) Tidak mempunyai pekerjaan tetap (kebanyakan menganggur).
(2) Kalaupun dapat pekerjaan, penghasilan yang diperoleh dari bekerja tidak mencukupi untuk membiayai kebutuhan hidup keluarga sehari-hari.
(3) Mempunyai pendidikan rendah.
(4) Tidak mempunyai keterampilan yang memadai.
(5) Tidak mempunyai aset dan barang berharga lainnya.
(6) Cenderung mengembangkan gaya hidup apatis, cepat puas, tidak kreatif sehingga sulit mengembangkan diri (sulit berprestasi).
(7) Belum mempunyai rumah permanen yang layak huni, sehingga memilih menempati wilayah-wilayah kumuh, zona merah, dan rawan bencana.
(8) Tingkat kesehatan buruk; dan lain-lain.

Ketika para pejabat dalam lingkup Pemkot Kendari memiliki saudara madani, hal tersebut memperlihatkan kepada masyarakat umum bahwa Pemkot Kendari serius melaksanakan PPM. Pemkot Kendari sudah memberikan contoh yang baik terlebih dahulu dengan cara setiap pegawai mengangkat satu keluarga miskin sebagai saudara madaninya. Setelah menyisir para pejabat eselon II, III, dan IV dalam lingkup Pemkot Kendari, sosialisasi program PPM kemudian diperluas wilayah jangkauannya kepada seluruh pegawai pemkot Kendari, baik yang punya jabatan maupun yang tidak punya jabatan (non-eselon), dunia usaha, dan masyarakat umum.

Lembaga yang bertanggung jawab penuh atau instansi SKPD yang berwewenang mengkoordinasikan terlaksananya PPM kepada masyarakat luas adalah Badan Pemberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Kelurahan (BPM-PK). Jadi BPM-PK bertindak sebagai lembaga utama *(leading sector)* dalam pelaksanaan PPM. Dalam sosialisasi dan implementasi PPM di masyarakat, BPM-PK dibantu oleh seluruh Lurah se-Kota Kendari. Lurah-lurah inilah sesungguhnya yang menjadi "ujung tombak" dan kunci keberhasilan pelaksanaan PPM, karena para Lurah inilah yang bekerja keras di lapangan, para Lurah yang mengetahui siapa-siapa di antara warganya yang tergolong kaya dan miskin, apa pekerjaan mereka, di mana alamat mereka, dari mana mereka berasal, dan sebagainya. Para Lurah yang berjumlah enam puluh empat orang inilah sesungguhnya yang mempunyai data *real* tentang jumlah warga kaya dan miskin di Kota Kendari.

Pemkot Kendari dan BPM-PK memberikan tugas dan tanggung jawab tambahan kepada semua Lurah untuk mensosialisasikan PPM kepada warganya, selanjutnya mengidentifikasi dan mendata siapa-siapa warganya yang termasuk dalam kategori miskin. Selain mencari keluarga miskin, para Lurah juga mengidentifikasi siapa-siapa keluarga yang berada dalam kategori keluarga mampu atau keluarga kaya. Kriteria keluarga kaya dan miskin sepenuhnya dipercayakan kepada Lurah setempat. Kriteria keluarga miskin misalnya berkaitan dengan status kepemilikan rumah, kondisi rumah, pekerjaan, tingkat pendapatan, jumlah tanggungan keluarga, dan lain-lain. Data jumlah keluarga kaya dan keluarga miskin inilah nantinya yang akan dilaporkan oleh setiap Lurah kepada BPM-PK selaku penanggung jawab PPM.

Materi kegiatan sosialisasi PPM adalah berupa pemberitahuan kepada seluruh warga Kota Kendari bahwa Pemerintah Kota Kendari mempunyai program penanggulangan kemiskinan bernama Program Persaudaraan Madani. Tujuan pembuatan PPM adalah untuk menurunkan angka kemiskinan di Kota Kendari dan untuk mengangkat harkat dan martabat keluarga miskin supaya bisa hidup layak. Oleh karena itu, dihimbau kepada seluruh masyarakat Kendari khususnmya yang

mempunyai kemapuan ekonomi dan kelebihan harta benda agar mau mengangkat satu keluarga miskin menjadi saudara madaninya.

Kegiatan sosialisasi PPM tidak hanya dilakukan secara lisan, tetapi juga dilaksanakan melalui pembuatan spanduk, poster, baliho, *leaflet,* diberitakan di radio, dimuat koran lokal (Kendari Post, dll), disiarkan di TV lokal (Kendari TV). Sampai hari ini kalau kita berjalan di pinggir jalan di Kota Kendari masih menemukan baliho tentang PPM utamanya yang terpasang di perempatan Jalan Drs. Abudullah Silondae tepatnya di depan Masjid Al-Kautsar Kota Kendari dan Bank Mandiri Kota Kendari. Di samping itu juga pada setiap kelurahan juga ditemukan poster-poster tentang PPM, dan kalau mengunjungi Kantor BPM-PK Kota Kendari, di situ ada satu bagian yang membidangi PPM yaitu Bidang Ekonomi BPM-PK yang mana salah satunya adalah membidangi Program Persaudaraan Madani. Di Kantor BPM-PK tersedia *leaflet* tentang PPM dan persahabatan madani.

2. Tahap pendataan penduduk mampu dan penduduk tidak mampu

Tahap berikutnya dalam proses implementasi PPM adalah para Kepala Kelurahan melakukan identifikasi terhadap siapa-siapa warganya yang masuk dalam kategori keluarga miskin, dan siapa-siapa warganya yang masuk dalam kategori keluarga kaya. Setelah tahapan identifikasi keluarga kaya dan keluarga miskin selesai, maka tahapan selanjutnya adalah para Lurah beserta aparatnya dalam wilayah Pemerintahan Kota Kendari melakukan pendataan tentang berapa banyak jumlah keluarga kaya dan keluarga miskin, kemudian melaporkan jumlah hasil pendataan tersebut kepada Pemerintah Kota Kendari dan BPM-PK.

Berdasarkan hasil pendataan dan pelaporan tersebut, pihak Pemkot Kendari melalui BPM-PK menindak lanjutinya dengan cara membuat profil keluarga miskin dan profil keluarga kaya. Setelah itu pihak Pemkot Kendari dan BPM-PK akan turun di masyarakat yang difasilitasi oleh Lurah setempat untuk melakukan kegiatan sosialisasi lanjutan dan pertemuan tentang PPM, waktu dan tempat akan diatur dan dikoordinasikan oleh Lurah setempat.

Sebelum turun melakukan kegiatan fasilitasi tentang PPM di kelurahan, wakil Walikota Kendari bersama Kepala Bidang Ekonomi BPM-PK Kota Kendari telah mengantongi informasi dari Lurah setempat tentang berapa banyak jumlah orang kaya di kelurahannya yang merupakan calon saudara madani kaya, siapa-siapa mereka, apa pekerjaan mereka, agamanya apa, dan sebagainya. Berdasarkan informasi awal dari Lurah setempat tersebut, tugas wakil Walikota dan BPM-PK menjadi lebih ringan dalam memberikan pengarahan dalam acara sosialisasi lanjutan dan pertemuan tentang PPM.

3. Tahap Penjualan Profil

Tahapan berikut dalam proses implementasi PPM adalah tahap penjualan profil calon keluarga madani kaya dan calon keluarga madani miskin. Profil yang dijual atau yang akan dibagi-bagikan kepada para undangan yang hadir utamanya akan dibagikan kepada calon keluarga madani kaya adalah profil calon keluarga madani miskin. Profil calon keluarga madani miskin tersebut berisi: a. nama; b. alamat; c. pekerjaan; d. agama; e. nomor KTP dan Kartu Keluarga; f. jumlah dan nama anak; g. pendidikan anak; h. potensi keterampilan; i. potensi usaha; j. potensi lahan; k. kondisi rumah; dan l. pendapatan per bulan. Sedangkan profil keluarga mampu (kaya) terdiri dari: a. nama; b. alamat; c. pekerjaan; d. agama; e. nomor KTP dan Kartu Keluarga; f. nomor telepon.

Tahap penjualan profil dilakukan pada saat Pemkot Kendari dan BPM-PK datang melakukan kegiatan pertemuan di gedung aula kelurahan, dengan mengundang *stakeholders* terkait, utamanya para calon keluarga mampu yang terdiri dari orang-orang kaya di setiap kelurahan. Orang-orang kaya inilah sesungguhnya yang menjadi target utama kegiatan pertemuan PPM. Dalam acara tersebut, pihak Pemkot Kendari bersama BPM-PK memaparkan kepada seluruh undangan yang hadir sekaligus menjual dan membagi-bagikan profil keluarga miskin yang ada dalam wilayah kelurahan tersebut.

Penjualan profil terutama ditujukan kepada keluarga mampu. Semua orang kaya yang hadir dalam acara pertemuan diberikan profil keluarga miskin. Dalam acara pertemuan dengan seluruh stakeholders

tersebut, Pemkot Kendari berharap ada keluarga mampu yang tertarik untuk mengambil satu keluarga miskin menjadi saudara madaninya, keluarga mampu mau bersaudara dengan salah satu keluarga miskin yang ada dalam kelurahan tersebut. Pihak Pemkot Kendari berharap setelah acara pertemuan selesai dilaksanakan, ada persaudaraan yang terjadi antara keluarga kaya dengan keluarga miskin.

Sebetulnya 3 tahapan proses implementasi PPM yang telah diuraikan di atas adalah merupakan proses implementasi program yang dibuat oleh pemerintah untuk mempersaudarakan warganya. Dalam hasil penelitian saya menemukan tahapan yang berbeda dalam proses persaudaraan madani. Dengan kata lain, saya menemukan dalam tiga kasus penelitian pasangan keluarga madani yang dilakukan oleh masyarakat sendiri, proses persaudaraan tidak mengikuti tahapan-tahapan tersebut di atas. Dalam kasus penelitian saya menemukan bahwa masyarakat, dalam hal ini keluarga kaya, dengan nilai-nilai spiritualitas yang ada dalam dirinya terdorong hatinya dan langsung bergerak memberikan bantuan kepada keluarga miskin, dan setelah itu dijadikan sebagai saudaranya. Mereka secara sukarela sudah bersaudara, meskipun namanya bukan persaudaraan madani. Misalnya pada kasus penelitian pertama, antara AA (pengusaha) dengan ADJ (tukang bengkel, montir). Mereka sudah mulai bersaudara tahun 2008 ketika AA memberikan bantuan mesin kompressor besar kepada AA. Dan setelah itu komunikasi terus terjalin. AA juga selalu memberikan nasehat, saran, motivasi dan bimbingan kepada AA sebagaimana layaknya saudara supaya ADJ hidupnya menjadi lebih baik. Pemkot Kendari menemukan mereka dan mendatanya dalam PPM tahun 2012.

Pada kasus penelitian kedua, yaitu persaudaraan antara HH (pengusaha) dengan MA (karyawan). Mereka sudah mulai bersaudara tahun 2006 ketika HH mengangkat dan menjadikan MA sebagai karyawan tetap di perusahaan yang dipimpinnya. Setelah menjadikan sebagai karyawan tetap, hubungan antara kedua terus terjalin sampai hari ini. HH juga selalu memberikan nasehat, saran, motivasi dan bimbingan kepada MA sebagaimana layaknya saudara supaya kehidupan menjadi lebih baik. Bahkan HH membentuk kelompok pengajian dan memasukkan MA

sebagai salah satu anggota dalam pengajian tersebut. Tujuanya supaya kehidupan MA menjadi lebih baik. Pemkot Kendari menemukan mereka dan mendatanya dalam PPM tahun 2014.

Adapun kasus penelitian ketiga, yaitu persaudaraan antara BB (Guru SD) dengan WA (penjual ikan panggang keliling). Mereka sudah mulai bersaudara tahun 2008 di mana ketika itu BB menemukan WA dalam keadaan sakit keras terkapar di pinggir jalan. Ketika tidak ada satu orang pun yang mau membantu WA, maka BB dengan nilai-nilai spiritualitas yang ada dalam dirinya berupa rasa kemanusiaan dan keperdulian, dia mengambil dan mengantar WA ke rumah sakit untuk diobati sakitnya. Setelah sembuh dari sakitnya, BB selalu membantu WA, dan juga selalu memberikan nasehat, motivasi dan bimbingan kepada WA sebagaimana layaknya saudara supaya kehidupan menjadi lebih baik. Pemkot Kendari akhirnya menemukan mereka dan mendatanya dalam PPM tahun 2013. Ketiga kasus penelitian ini merupakan 'Pemenang Pertama Keluarga Madani Kaya" yang berhasil menjalin hubungan persaudaraan madani yang dikeluarkan oleh Pemkot Kendari.

4. Tahap Penandatanganan Akta Persaudaraan Madani

Tahap penanda tanganan akte persaudaraan madani merupakan tahap yang sangat penting karena pada tahap inilah "pertanda" dimulainya hubungan persaudaraan madani antara satu keluarga kaya dengan satu keluarga miskin. Sebelum penanda tanganan akte persaudaraan madani dilakukan, calon saudara madani kaya sudah mengenal dan mengetahui dengan baik siapa yang akan menjadi "saudara madani miskinnya", informasi terkait keluarga miskin sudah diperoleh melalui profil keluarga miskin yang telah dibagi-bagikan dalam kegiatan pertemuan tentang PPM.

Dalam tahap penjualan profil, keluarga kaya dapat mempelajari profil keluarga miskin, sehingga calon keluarga kaya dapat mengetahui secara jelas siapa orang yang bakal menjadi saudara madani miskinnya nantinya, bagaimana latar belakang keluarga madani miskinnya, apa pekerjaannya, apa-apa saja potensinya, apa permasalahan hidup yang dihadapi, dan seterusnya, sehingga begitu mereka dinyatakan bersaudara atau dipersaudarakan oleh Pemkot Kendari, calon saudara madani mampu

sudah dapat mengetahui dengan jelas hal-hal apa saja yang sebaiknya dilakukan dan diberikan kepada saudara madani miskin tersebut ketika mereka sudah dinyatakan bersaudara.

Pengetahuan akan potensi yang ada dalam diri calon saudara keluarga madani miskin perlu diketahui oleh calon saudara madani kaya sebelum mereka resmi bersaudara untuk memastikan bentuk pemberdayaan apa yang pas dan cocok diberikan kepada calon saudara madani miskin setelah mereka dipersaudarakan nantinya. Jadi di sini ada proses penilaian (*self asssessment)* calon saudara madani kaya terhadap calon saudara madani miskin terkait masalah yang dihadapi dan potensi yang dimiliki oleh calon saudara madani miskin. Berdasarkan hasil *assessment* tersebut maka akan diketahui bentuk pemberdayaan *(empowerment)* apa yang cocok diberikan kepada calon saudara madaninya.

Ketika akta persaudaraan madani ditanda tangani, maka ketika itu persaudaraan madani antara keduanya dinyatakan sah dan resmi. Prosesi penanda tanganan akta persaudaraan madani dilakukan di hadapan Walikota yang disaksikan langsung oleh Wakil Walikota dan Sekretais Daerah Kota Kendari.

Setelah persaudaraan madani resmi terjadi, saudara madani kaya diharapkan dapat membantu saudara madani miskinnya, supaya derajat dan kualitas hidup *(quality of life)* saudara madani miskin dapat ditingkatkan, dari keadaan yang sebelumnya "kurang baik" menuju kepada "keadaan yang lebih baik". Bentuk pemberdayaan apa yang cocok diberikan kepada saudara madani miskin, sepenuhnya menjadi kewenangan dan tanggung jawab saudara madani kaya setelah mereka dinyatakan resmi bersaudara.

Setelah menandatangani akta persaudaraan madani, mereka mendapat sertifikat persaudaraan madani dari Pemkot Kendari, sebagai bukti mereka sudah resmi "bersaudara madani", dan secara administratif mereka sudah dinyatakan resmi bersaudara. Namun patut dicatat bahwa penandatanganan akte persaudaraan madani yang menghasilkan "ikatan hubungan persaudaraan madani antara satu keluarga kaya dengan satu keluarga miskin" tidak mempunyai konsekuensi hukum kewarisan dan

tidak terkait dengan segala sesuatu yang berkenaan dengan hukum, tetapi penandatanganan akte tersebut hanya bersifat administratif belaka.

Manfaat yang diperoleh dari penandatanganan akte persaudaraan madani dalam PPM ada dua hal. *Pertama,* dari sisi pemerintah Kota Kendari, akte persaudaraan madani yang telah ditanda tangani oleh keluarga kaya dan keluarga miskin tersebut, dimaksudkan untuk pendataan secara administratif terkait dengan sudah berapa banyak masyarakat Kota Kendari yang sudah ikut bergabung dan atau berpartisipasi dalam mendukung Program Pemerintah Kota Kendari untuk menurunkan tingginya tingkat angka kemiskinan di Kota Kendari dari tahun ke tahun. Dengan kata lain, setelah masyarakat menandatangani akte persaudaraan madani, maka dengan sendirinya nama mereka akan terdata secara administratif di Pemkot Kendari. *Kedua,* dari sisi pasangan keluarga madani yang sudah menanda tangani dan mendapatkan satu lembar sertifikat akte persaudaraan madani, lembaran sertifikat akte persaudaraan madani tersebut hanya bersifat sebagai bukti administratif bahwa mereka secara resmi sudah dinyatakan bersaudara madani.

Keluarga madani kaya tidak bisa menuntut banyak kepada keluarga madani miskinnya, demikian pula sebaliknya, keluarga madani miskin tidak bisa meminta segala sesuatu secara berlebihan kepada keluarga saudara madani kayanya. Saudara madani miskin tidak boleh menuntut terlalu banyak kepada saudara madani kayanya, demikian pula sebaliknya. Saudara madani kaya tidak bisa meminta kepada saudara madani miskinnya agar dia mau berbuat apa atau melakukan pekerjaan apa yang tidak disanggupi oleh saudara madani miskinnya.

5. Tahap Persaudaraan Madani

Pada tahap-tahap sebelumnya, keterlibatan pihak pemerintah Kota Kendari sebagai pembuat program *(provider program)* sangat besar, karena pemerintah melalui Lurah, BPM-PK, dan wakil walikota, aktif melakukan kegiatan sosialisasi dan fasilitasi kepada warga masyarakat Kota Kendari agar warga mau berpartisipasi dalam PPM. Namun setelah masyarakat berpartisipasi dalam artian sudah ikut dalam PPM, maka keterlibatan pemerintah Kota Kendari sudah tidak ada lagi, karena pada

tahapan persaudaraan madani ini hubungan antara Pemkot Kendari dengan masyarakat peserta PPM sudah minim dan bahkan dapat dikatakan sudah tidak ada lagi. Setelah pasangan madani kaya dan madani miskin menandatangani akte persaudaraan madani, di sini adalah batas keterlibatan Pemkot Kendari, dan tahapan selanjutnya sudah sepenuhnya dilakukan oleh masyarakat yaitu keluarga madani kaya dan keluarga madani miskin peserta PPM.

Ikatan hubungan persaudaraan madani dalam PPM menarik untuk dikaji, karena dia bukan saja melengkapi ikatan hubungan persaudaraan yang sudah ada dalam masyarakat selama ini, tetapi juga dapat menawarkan alternatif model baru dalam ikatan hubungan persaudaraan antara manusia dewasa ini. Ikatan hubungan persaudaraan madani tidak hanya terbatas dan berlaku pada satu agama dan kepercayaan tertentu saja, atau tidak hanya berlaku pada satu etnik tertentu saja, atau tidak hanya berlaku pada satu kultur budaya tertentu saja, atau tidak hanya berlaku pada satu wilayah administratif (daerah/kabupaten, provinsi, negara) dan atau tidak hanya berlaku pada satu wilayah geografis tertentu saja. Dia bisa berlaku dan ditemukan di mana saja. Ikatan hubungan persadaraan madani dapat ditemukan secara universal dalam kehidupan dan peradaban seluruh umat manusia di dunia. Karena itu, ikatan hubungan persaudaraan madani dapat dengan mudah dipraktekkan oleh masyarakat manapun. Mengapa demikian? Karena spiritualitas yang menjadi basis ikatan hubungan persaudaraan dalam Program Persaudaraan Madani (PPM) adalah bersifat universal, misalnya dapat berbasiskan pada kultur, agama dan kepercayaan, suku, daerah asal, wilayah, *social capital*, solidaritas sosial, rasa kemanusiaan, dll. Oleh karena sifat universal yang ada dalam ikatan hubungan persaudaraan dalam PPM, hal tersebut mengindikasikan bahwa persaudaraan madani itu dapat saja dipraktekkan, ditiru, atau dapat diberlakukan dalam setiap masyarakat manusia di mana saja berada, baik di daerah pedesaan yang masih primitif-tradisional maupun di daerah perkotaan yang sudah maju dan moderen sekalipun seperti Amerika Serikat, Inggris, dll.

D. PENUTUP

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan penelitian terkait bagaimana spiritualitas dapat meningkatkan kualitas *governance* dalam pelaksanaan program penanggulangan kemiskinan dan proses implementasi Program Persaudaraan Madani, maka beberapa poin yang menjadi kesimpulan adalah sebagai berikut:

Pertama, Program Persaudaraan Madani (PPM) adalah program kemanusiaan yang baik, merupakan subsidi komunitas terhadap program negara. Karena itu gerakan persaudaraan madani perlu terus digalakkan dan ditingkatkan, khususnya ditujukan kepada warga masyarakat yang tergolong ekonomi kelas menengah ke atas *(rich people)* agar dapat membantu masyarakat miskin *(poor people)* melalui Program Persaudaraan Madani.

Kedua, Program Persaudaraan Madani merupakan program penanggulangan kemiskinan yang dibuat oleh Pemkot Kendari supaya (1) masyarakat tidak tambah jatuh dalam garis kemiskinan; (2) program PPM bisa meningkatkan kualitas hidup dan kondisi kesejahteraan sosial masyarakat. Pemerintahan demikian disebut sebagai "*Good Spirituality Governance"*.

Ketiga, proses pelaksanaan dan implementasi Program Persaudaraan Madani di Kota Kendari melalui tahap-tahap: (1) Tahap sosialisasi program; (2) Tahap pendataan penduduk kaya dan penduduk miskin yang dilakukan oleh Lurah setempat; (3) Tahap penjualan profil calon saudara madani miskin; (4) Tahap penanda tanganan akte persaudaraan madani; dan (5) Tahap persaudaraan madani.

REFERENSI

Adi, IR. (2013). *Intervensi Komunitas dan Pengembangan Masyarakat: Sebagai Upaya Pemberdayaan Masyarakat.* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Bielefeld, dkk. (2013). *Faith-Based Organizations as Service Providers and Their Relationship to Government*. USA: Published by Sage. http://www.sagepublications.com.

Chambers, R. (1987). *Rural Development—Putting the Last First.* New York: Longman Scientific and Technical.

Hokenstad, M.C. et.al. Eds. (2004). *Lessons From Abroad: Adapting International Social Welfare Innovations.* USA: NASW Press.

Inamori, K. (2014). *A Compass to Fulfillment: Gairah dan Spiritualitas dalam Hidup Sehari-Hari dan Bisnis.* Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama.

Li, T.M. (2012). *The Will to Improve: Perencanaan, Kekuasaan, dan Pembangunan di Indonesia.* Diterjemahkan oleh Hery Santoso dan Pujo Semedi. Tangeran Selatan: Marjin Kiri.

Mikkelsen, B. (1999). *Metode Penelitian Partisipatoris dan Upaya-Upaya Pemberdayaan: sebuah buku pegangan bagi para praktisi lapangan.* Jakarta: Yayasan obor Indonesia.

Sen, A. (2000). *Development As Freedom. Winner Of The Noble Prize For Economics.* New York: Anchor Books Edition.

Suharto, E. (2005). *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat: Kajian Strategis Pembangunan Kesejahteraan Sosial dan Pekerjaan Sosial.* Bandung: Refika Aditama.

Sumodiningrat, G. (2012). Pembangunan Berbasis Strategis Pemberdayaan Masyarakat. Dalam *Pembangunan Wilayah: Perspektif Ekonomi, Sosial dan Lingkungan.* Jakarta: Penerbit LP3ES.

Smith, dkk. (2009). *Social Work Research on Faith-Based Programs: A Movement Towards Evidence-Based Practice*. Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought, 28:306–327, 2009.

Hikmat, H. Dkk. (1995). *Evaluasi Program Rereongan Sarupi di Propinsi Jawa Barat.* Bandung: Pemda Tingkat I Jawa Barat.

Sallatang, Arifin, 1982. *Punggawa-Sawi: Suatu Studi Sosiologi Kelompok Kecil*. Jakarta, Depdikbud.

Badan Pusat Statistik-BPS, (2015). *Data Strategis Badan Pusat Statistik, Statistik-Indonesia.* Jakarta: *BPS-Statistics Indonesia.*

BPM-PK Kota Kendari, (2014). Profil Persaudaraan Madani oleh Badan Pemberdayaan Masyarakat dan Pemerintahan Kelurahan Kota Kendari.

Peraturan Walikota Kendari Nomor 17 Tahun 2008 Tentang Persaudaraan Madani.

TRADISI *KHATAM AL-QURAN* SEBAGAI KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT DALAM MEMBENTUK PENDIDIKAN KARAKTER DI NAGARI BALAI GURAH KABUPATEN AGAM SUMATERA BARAT

Wirdanengsih
Universitas Negeri Padang
Wirdanengsih69@yahoo.com

A. PENDAHULUAN

Tradisi Khatam Quran adalah salah satu wujud kebudayaan Indonesia, eujud dari kebhinekaaan yang memiliki nilai posistif. Tradisi Khatam Quran merupakan rangkaian kegiatan tahunan dan tradisi adat masyarakat Balai Gurah Sumatera Barat. Tradisi memiliki banyak makna, termasuk makna pendidikan karakter sebagai pengejawantahan budaya dengan sikap dan prilaku manusia dalm kehidupan sehari-hari. Upacara Khatam Quran merupakan ungkapan rasa syukur masyarakat kepada Allah SWT atas keberkahan yang diberikan anak-anak mereka dan selanjutnya masyarakat dan keluarga memberi pengakuan dan penghargaan kepada anak atas prestasi yang ada pada anak, prestasi telah berhasil membaca Al Quran dengan tajwidnya diiringi dengan perubahan prilaku anak ke arah yang lebih baik. Selain itu, tradisi Khatam Quran memiliki ragam tujuan, seperti penanaman pendidikan karakter anak (*character building*), mempererat hubungan sosial antara karib kerabat dan masyarakat, adanya semangat gotong royong, kerja sama, nilai kebersamaan dan musyawarah. Dalam Tradisi ini, semua elemen masyarakat ikut terlibat dari berbagai pihak, pihak tokoh masyarakat, orang tua, pengurus , pemuda dan bundo kanduang (ibu ibu).

Tradisi Khatam Quran berupaya menghidupkan suasana keharmonisan umat dan penanaman pendidikan karakter dengan latar adat kebudayaan Minangkabau. Selain itu, dalam tradisi Khatam Quran ada suatu usaha untuk menghidupkan dan membangkitkan spiritualitas

masyarakat akan pentingnya beriman pada Allah, pentingnya bersyukur ke hadirat Allah SWT *(hablu minallah)* dengan menyukuri apa yang telah diberikan dan itu akan menjadi lebih berkah. Hal semacam ini tertuang dalam Al Quran surat Ibrahim ayat 7.

Selain itu, penanaman nilai karakter pada tradisi Khatam Quran membangun suasana hubungan sosial antara anggota keluarga dan masyarakat yang akan menjadi modelling bagi anak. Proses pembangunan karakter bukan semata-mata proses individual tetapi juga proses sosial, yaitu ada nilai-nilai yang terintegrasi dalam praktek-praktek kebudayaan. Hakikat nilai dan pesan dari praktek kebudayaan sudah pada diri manusia sehingga manusia melanjutkan dan mengembangkan nilai dan pesan menjadi hakikat hidup yang hakiki sebagai tugas manusia di muka ini sebagai khalifah sebagaimana tercantum dalam surat Al Baqarah ayat 30 .

B. KEARIFAN LOKAL

John Haba (2006) mengatakan bahwa kearifan lokal adalah kekayaan pengetahuan dan budaya pada masyarakat tertentu yang telah dikembangkan dari waktu ke waktu dan terus mengalami perkembangan dan perubahan. Kekayaaan kultural ini memberikan identitas pada masyarakat. Kearifan lokal (*local genius*) adalah nilai, pandangan masyarakat setempat yang bersifat bijaksana dan penuh pengertian. Yusri (2008) mengemukakan bahwa kearifan lokal adalah sistem ide dan makna yang dimiliki masyarakat secara matang yang merupakan hasil proses belajar dan seleksi sosial dalam berpikir, bersikap dan bertindak serta berperilaku yang berfungsi untuk penataan lingkungan dalam berbagai aspek kehidupan politik, ekonomi, hukum dan lain-lain. Ahimsa-Putra menyatakan kearifan lokal dapat didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan dan praktek-praktek baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalaman berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya milik suatu komunitas di suatu tempat, yang digunakan untuk menyelesaikan secara baik dan benar berbagai persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi (2008). Ayatrohaedi (1986) menyatakan bahwa *local genius* adalah sebuah istilah pertama kali dikenalkan oleh

Quaritch Wales merupakan *cultural identity,* identitas kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri.

Alwasilah (2009) mengemukakan kearifan lokal adalah koleksi fakta, konsep, kepercayaan, dan persepsi masyarakat ikhwal dunia sekitarnya dan Geertz (1963) menyatakan bahwa kearifan lokal merupakan entitas yang menentukan harkat martabat manusia dalam komunitasnya, kearifan lokal berisikan kecerdasan kreativitas dan pengetahuaan dari pada elit dan masyarakat dalam menentukan pengelolaan kehidupan. Ciri Kearifan lokal (Alwasilah, 2009) di antaranya adalah; 1) berdasarkan pengalaman. 2) teruji telah dipergunakan bertahun-tahun. 3) dapat diadaptasi dengan kultur kekinian. 4) terdapat di dalam praktek dalam kelembagaan dan kehidupan masyarakat. 5) lazim digunakan oleh individu-individu dalam masyarakat. 6) bersifat dinamis dan mengalami perubahan. 7) terkait dengan sistem kepercayaan masyarakat. Adapun fungsi kearifan lokal menurut Sartini (2006) adalah untuk konservasi dan pelestarian sumber daya alam, pengembangan sumber daya manusia, pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan, petuah, kepercayaan, sastra dan pantangan serta bermakna sosial yang terlihat dalam upacara suatu komunitas atau kerabat dan bermakna etika, moral politik. Jim Ife (2002) menyatakan bahwa kearifan lokal terdiri dari enam dimensi yaitu : a) Pengetahuan Lokal, setiap masyarakat umumnya memiliki pengetahuan lokal yang terkait dengan lingkungan hidupnya. Pengetahuan lokal terkait tentang lingkungan fisik dan lingkungan sosialnya. Masyarakat dan lingkungan ketika terjadi perubahan, masyarakat cenderung beradaptasi dan kemampuan adaptasimasyarakat ini merupakan bagian dari pengetahuan lokal mereka dalam beradaptasi dengan alam. b. Nilai Lokal masyarakat memiliki aturan atau nilai-nilai lokal yang ditaati dan disepakati bersama oleh seluruh anggotanya dalam rangka pengaturan hidup bersama agar timbul suatu keserasian dan keselarasan hidup. Nilai-nilai lokal itu mengatur hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam dan manusia dengan Tuhannya. Nilai-nilai ini memiliki dimensi waktu, nilai masa lalu, masa kini dan masa datang, dan nilai ini akan mengalami perubahan sesuai dengan kemajuan

masyarakatnya. c) Keterampilan Lokal, ketrampilan hidup digunakan masyarakat dalam mempertahankan hidup (survival). Keterampilan lokal yang paling sederhana seperti berburu, meramu, bercocok tanam sampai membuat industri rumah tangga. Keterampilan lokal bisa bersifat hanya untuk memenuhi kebutuhan keluarga, ini dikenal dengan istilah *ekonomi subsisten*. Namun juga digunakan untuk kebutuhan orang lain dan menghasilkan keuntungan yang disebut *ekonomi produksi.* d) Sumber daya Lokal, sumber daya lokal adalah sumber daya alam yang tak diperbarui dan yang dapat diperbarui. Seperti hutan, kebun, sumber air, lahan pertanian, dan permukiman. Kepemilikan sumber daya lokal ini biasanya bersifat kolektif atau *communitarian.* e) Mekanisme pengambilan keputusan lokal.masyarakat itu memiliki pemerintahan lokal sendiri atau disebut pemerintahan kesukuan.Masing masing masyarakat memiliki mekanisme dan proses pengambilan keputusan. Ada proses pengambilan keputusan itu berdasarkan kesepakatan tapi ada pula berdasarkan petuah atau intruksi atas orang yang memiliki wewenang misalnya kepala suku.

Jadi, kearifan lokal dalam masyarakat dapat berupa pengetahuan lokal, nilai lokal, keterampilan lokal serta aturan/proses pengambilan keputusan masyarakat. Untuk sosialisasi dan mempertahankan nilai diwujudkan melalui upacara-upacara daur hidup. Penelitian ini menegaskan bahwa upacara tradisi Khatam Quran memiliki nilai-nilai dalam pembentukan karakter walau diakui juga nilai itu mulai memudar akibat proses perkembangan zaman. Tradisi Khatam Quran di Sumatera Barat ini tidak terlepas dari upaya mengatur tata perilaku atau adab pergaulan sehari-hari yang selalu berpedoman kepada Alqur'an sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT karena kecintaan-Nya kepada hamba-Nya. Oleh karena itu, kearifan lokal yang memiliki nilai tinggi dan ciri khas suatu daerah ini hendaknya dijaga, dipelihara, dan dilestarikan keberadaannya, karena kearifan lokal merupakan pencerminan atas jati diri masyarakat.

C. KARAKTER DAN KEARIFAN LOKAL

Karakter adalah watak, tabiat atau keperibadian seseorang yang terbentuk darihasil internalisasi berbagai kebajikan yang diyakini dan

digunakan sebagai landasan untuk berpikir, berpandangan, bersikap dan bertindak. Kebajikan terdiri atas sejumlah nilai moral, norma (Balitbang Puskur 2010). Adapun karakter menurut acuan Kemendiknas adalah religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokrasi, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat, cinta damai, gemar membaca. Tema pendidikan krakter sudah ada sejak zaman dahulu. Ki Hajar Dewantara mengutarakan bahwa pendidikan adalah adalah upaya menumbuhkan budi pekerti (karakter), pikiran (intelek) dan tubuh anak. Banyak nilai agama dan khasanah budaya yang berdimensikan pendidikan karakater (Muchlas Samani 2012). Zubaedi (2011) mengatakan bahwa pendidikan karakter memiliki tiga fungsi utama. *Pertama,* fungsi pembentukan dan pengembangan potensi. Pendidikan karakter berfungsi membentuk dan mengembangkan potensi peserta didik agar berpikiran baik, berhati baik sesuai dengan falsafah hidup Pancasila. *Kedua,* fungsi perbaikan dan penguatan. Pendidikan karakter berfungsi memperbaiki dan memperkuat peran keluarga, satuan pendidikan, masyarakat dan pemerintah untuk ikut berpatisipasi dan bertanggungjawab dalam pengembangan potensi warga negara dan pembangunan bangsa menuju bangsa yang maju, mandiri, dan sejahtera. Ketiga, fungsi penyaring. Pendidikan karakter berfungsi memilah budaya bangsa sendiri dan menyaring budaya bangsa yang bermartabat.

Pendidikan karakter memfokuskan pada bagaimana suatu nilai kebaikan itu diterapkan dalam tindakan nyata dan perilaku sehari-hari (Mulyana 2011) . Menurut Thomas Lickona Pendidikan karakter adalah suatu usaha yang disengaja untuk membantu seseorang sehingga ia dapat memahami, memperhatikan, dan melakukan nilai-nilai etika yang inti.Dan pendidikan moral pun merupakan sarana ampuh untuk memacu kehidupan bersama yang demokratis. Isi karakter yang baik adalah kebajikan (virtue). Kebajikan adalah kecenderungan untuk melakukan tindakan yang baik menurut sudut pandang moral universal.Ada dua kebajikan fundamental yang dibutuhkan untuk membentuk karakter yang baik, yaitu rasa hormat (respect) dan tanggung jawab (responsibility). Kedua kebajikan itu merupakan nilai moral fundamental yang harus diajarkan dalam

pendidikan karakter. Adapun gambaran orang yang memiliki karakter tangguh menurut Lickona terdiskripsikan dalam gambar dibawah ini

Moral *knowing* adalah kesadaran moral (*moral awareness),* pengetahuan tentang nilai-nilai moral (*knowing moral values)*, penentuan sudut pandang (*perspective taking),* logika moral (*moral reasoning),* keberanian mengambil menentukan sikap (*decision making),* dan pengenalan diri *(self knowledge).* Unsur *moral knowing* mengisi ranah kognitif mereka. *Moral Feeling* merupakan penguatan aspek emosi siswa untuk menjadi manusia berkarakter. Penguatan ini berkaitan dengan bentuk-bentuk sikap yang harus dirasakan oleh siswa, yaitu kesadaran akan jati diri (*conscience)*, percaya diri (*self esteem),* kepekaan terhadap derita orang lain (*emphaty)*, cinta kebenaran (*loving the good),* pengendalian diri (*self control),* kerendahan hati (*humility).* *Moral Action* merupakan perbuatan atau tindakan moral ini merupakan hasil (*outcome*) dari dua komponen karakter lainnya. Untuk memahami apa yang mendorong seseorang dalam perbuatan yang baik (*act morally*) maka harus dilihat tiga aspek lain dari karakter yaitu : 1) kompetensi (*competence*), 2) keinginan *(will*) dan 3) kebiasaan (*habit*). Prawira (2013) mengemukakan bahwa penentu karakter yang baik berkaitan dengan mengentaui yang

baik (knowing the good), mencintai dengan baik (Loving the good) dan melakukan dengan baik (acting the good).

Bangsa yang besar adalah bangsa yang memiliki karakter kuat bersumber dari nila-nilai yang digali dari budaya masyarakatnya. Nilai-nilai kearifan lokal bukanlah penghambat kemajuan di era global, namun menjadi kekuatan transformasional yang luar biasa dalam meningkatkan kualitas sumberdaya manusia sebagai modal keunggulan kompetitif dan komparatif suatu bangsa. Oleh karenanya upaya menggali nilai-nilai kearifan lokal merupakan langkah strategis dalam upaya membangun karakter bangsa (Wagiran, 2012). Di Indonesia yang berperan dalam membentuk pendidikan karakter tidak akan efektif dan berguna kalau kearifan lokal tidak diimplementasikan dalam kehidupan konkret sehari-hari sehingga mampu merespons dan menjawab arus zaman yang telah berubah. Kearifan lokal akan efektif berfungsi sebagai senjata, tidak sekadar pusaka yang membekali masyarakatnya dalam merespons dan menjawab arus zaman. Menggali dan melestarikan berbagai unsur kearifan lokal, tradisi dan pranata lokal, termasuk norma dan adat istiadat yang bermanfaat, dapat berfungsi secara efektif dalam pendidikan karakter, sambil melakukan kajian dan pengayaan dengan kearifan-kearifan baru (Fajarini, 2014). Kearifan lokal memiliki fungsi untuk menjaga keberlanjutan kebudayaan, dan adanya pergeseran budaya dan terlupakannya kearifan lokal maka perlu rivitalisasi kearifan lokal tersebut (Ade, 1999) apalagi kearifan lokal yang memperkuat pendidikan karakter.

Adapun praktek pendidikan berbasis kearifan local di kenal dengan istilah *Etnopedagogi*, sebagaimana diungkapkan olen oleh Ruhaliah (2015) *Etnopedagogi* adalah praktek pendidikan berbasis kearifan lokal dalam berbagai ranah kehidupan, baik itu praktek pengobatan, praktek kesenian, praktek pendidikan praktek mengelola lingkungan hidup, praktek pertanian, praktek pemerintahan, praktek sistem ekonomi dan sebagainya. Etnopedagogi tidak terlepas dari pendidikan karakter karena sumber etnopedagogi dan pendidikan karakter berasal dari kearifan lokal yang menjadi sumber inovasi dan keterampilan yang diberdayakan untuk peguatan karakter masyarakat

D. TRADISI KHATAM QURAN ANAK-ANAK DI NAGARI BALAI GURAH SUMATERA BARAT

Upacara adalah serangkaian perbuatan yang terikat pada aturan-aturan tertentu misalnya aturan agama atau auran adat. , biasanya upacara diselenggarakan berkaitan dengan peristiwa penting dalam kehidupan. Purwadi (2005) mengemukakan bahwa upacara adalah wujud kebudayaan dimana kebudayaan itu adlah warisan sosial yang dimiliki oleh masyarakat pendukungnya dengan proses dipelajari dan ada mekanisme tertentu bagi masyarakat untuk memaksa dan mengontrol warga untuk mematuhi norma dan aturan serta nilai dalam tata interaksi masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Satoto (2008) menjelaskan bahwa upacara religius adalah upacara yang memiliki tujuan mencari hubungan manusia dengan sang penciptanya. Di dalam upacara terdapat unsur-unsur seperti berdoa, berpuasa, bersuci, dan kegiatan lainnya. Semua itu persyaratan didalam setiap penyelenggaraan upacara. (Kamajaya, 1992) mengungkapkan bahwa upacara adat merupakan tradisi yang mengajarkan manusia untuk bertanggung jawab tentang keberadaan alam beserta isi nya, ikut meningkatkan harkat dan martabat manusia. Ada pesan-pesan yang disampaikan dalam proses penyelenggaraan upacara yang kadang-kadang secara rasional sukar di tangkap namun secara kepekaan rasa dapat dilakukan dengan memahmi makna simbolik simbolik yang ada pada upacara tersebut.

Kata Khatam berasal dari tamat artinya menamatkan bacaan. Dalam hal ini, menamatkan bacaan Al Quran atau lebih bermakna lagi mempu membaca Al Quran dengan baik dan menamatkan bacaan-bacaannya. Dalam kamus besar Bahasa Indonesia disebut bahwa tamat berarti *selesai, habis.* Al Quran telah dibacanya sampaikaji tamat belajar (membaca) Al Quran,Al Quran selesai atau tamat membaca Alquran, mengkhatamkan disebutkan menamatkan atau menyelesaikan bacaan mengaji, khataman upacara selesai menamatkan Al Quran. Upacara *Khatam Quran* anak-anak umumnya dilakukan oleh masyarakat Minangkabau, tujuan dilakukan untuk melegitimasi atas prestasi anak yang sudah pandai membaca Al Quran dan memberi memberi penghargaan atas prestasi tersebut.

Tradisi yang merupakan wujud kebudayaan bangsa di Indonesia memiliki kaitan erat dengan tata kehidupan masyarakat Indonesia berupa sistem nilai, sistem pengetahuan, sistem pendidikan, sistem hukum adat, sistem kepercayaan dan sebagainya. Tradisi merupakan suatu pola kebiasaan yang turun temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dalam proses tradisi terdapat suatu proses sosialisasi nilai yang baik menurut masyarakat yang mengunakan tradisi tersebut. Dalam tradisi terinternalisasi nilai kebaikan dan karakter untuk generasi sekarang dan generasi berikutnya.

Jadi, Upacara Khatam Quran merupakan salah satu bagian dari daur hidup (life cycle) bagi anak-anak berusia 8-12 tahun, dan upacara khatam Quran ini diselenggarakan secara umum dengan maksud untuk 1) memberikan penghargaan kepada anak anak yang mampu membaca Alquran dengan baik dan benar. 2) menyatakan kepada khalayak ramai bahwa si anak sudah melalui satu tahapan hidup yang memiliki status social yang baru yaitu masa anak-anak yang sudah pintar mengaji dan hendaknya berprilaku lebih baik. 3) memberikan pendidikan kepada individu yang bersangkutan bahwa dia sudah memasuki tahapan kehidupan yang lebih tinggi sebagai manusia yang di ciptakan oleh yang maha kuasa.Tradisi Upacara *Khatam Quran* di Sumatera Barat, biasanya dilakukan, apabila seorang anak sudah menyelesaikan pendidikan baca Al Quran. Ia sudah bisa membaca Al Quran dengan benar. Awalnya setiap orang tua memasukkan anaknya ke madrasah tempat baca Al Quran, anak belajar baca Al Quran antara 9-12 tahun, setelah dianggap mampu membaca Al Quran dengan baik, diadakan arak-arakan*, Khatam Quran.* Semua anak yang sudah lulus, berjalan kaki, mengenakan baju dengan warna yang sama, berkerudung dan baju panjang. Meriah. Kemeriahan ini berlangsung pada saat libur sekolah.

Setelah arak-arakan keliling kota. Mereka kembali ke lembaga pendidikan untuk tampil memperlihatkan kemampuan membaca Al Quran. Setiap anak membaca Al Quran di depan umum, satu-satu, semua mendapat giliran. Pada akhir acara dinilai siapa yang paling sempurna dan bagus bacaan Al Quran dan diberi hadiah dan sertifikat sebagai tanda telah Khatam bacaan Qurannya.

E. TRADISI *KHATAM QURAN* SEBAGAI*LOCAL GENIUS* MASYARAKAT MINANGKABAU DALAM PEMBANGUNAN KARAKTER

Falsafah alam Minangkabau, *alam takambang jadi guru* merupakan folklore berupa pepatah, petitih, pantun dan kiasan serta sebagainya yang dimiliki oleh suku Minangkabau. Didalam falsafah tersebut terdapat kalimat-kalimat singkat yang padat dengan petuah dan nasehat, dan dapat dikatakan bentuk puisi lama dalam sastra lama. Di dalam tradisi Khatam Terdapat beberapa pepatah yang merupakan bagian dari kearifan lokal masyarakat Minangkabau Orang Minangkabau menyebut semua perilaku yang baik dengan istilah budi dengan simbol pohon bodi yang maknanya orang Minangkabau hendaklah berbuat baik seperti pohon bodi, dimana ia hidup dan kehidupannya selalu mendatangkan kebaikan, bermanfaat baik bagi dirinya maupun orang, sebagaimana pepatah :*Nan kuriak iyolah lundi*, *nan merah iyolah sago*, *nan baiak iyolah budi*, *nan indah iyolah baso(yang kurik adalah lundi*, *yang merah adalah sago*, *yang baik adalah budi*, *yang indah adalah bahasa)* Nasroen (1957) Budi adalah salah satu nilai utama yang harus dimiliki oleh orang Minangkabau, sifat baik lainnya merupakan turunan dari budi itu sendiri. Orang yang berbudi dapat merasakan perasaan orang lain, merasa orang lain sebagai saudara yang sama-sama dapat merasakan senang dan susah. Budi membuat seseorang berbuat baik untuk orang lain seperti untuk diri sendiri. Ini adalah kearifan lokal masyarakat Minangkabau di Sumatera Barat.

Nilai utama masyarakat Minangkabau adalah nilai musyawarah. Musyawarah untuk menemukan mufakat untuk menyelesaikan masalah-masalah dalam kehidupan sebagaimana diungkapkan dengan pepatah *basilang kayu dalam tungku mangko api ka hiduik* (bersilang kayu dalam tungku makanya api hidup) yang artinya bahwa setiap persoalan dapat dipecahkan dengan adanya saling berbagi pendapat dalam setiap musyawarah, segala masalah dan hambatannya dimusyawarahkan sehingga tidak kata yang tiada jalan keluar akan suatu masalah.Ini adalah kata kunci dari proses penyelenggaraan upacara Khatam Quran mulai dari perencanaan acara sampai penutupan.

Ayatrohaedi dkk (1989) mengemukakan, dalam kehidupan pergaulan dalam sehari-hari orang Minangkabau dalam nilai-nilai moral berpedoman pada hal yang empat, yaitu :

a) *Kato Mandaki* (Kata Mendaki) yaitu cara berkata dan bergaul dengan orang yang lebih tua, dimana orang yang lebih tua dihormati.
b) *Kato Malereng* (Kata Melereng) yaitu cara berkata dan bergaul dengan orang yang hubungannya karena perkawinan seperti menantu, ipar, besan. Dimana orang yang hubungannya seperti ini harus disegani.
c) *Kato Mandata* (Kata Mendatar) yaitu hubungan sesama besar, hubungan yang *baiyo,* hubungan yang yang saling menghargai.
d) *Kato Manurun* (Kata Menurun) yaitu hubungan dengan orang yang lebih muda, seperti adik, cucu, bawahan. Hubungan dengan orang yang lebih kecil harus dikasihi.

Proses sopan santun ini menjadi tolak ukur dalam berinteraksi proses upacara Khatam baik di diselenggarakan di msyarakat maupun di rumah

Pancasila sebagai dasar negara terdapat bentuk kearifan lokal yang diungkapkan secara efektif dalamsila pertama kepercayaan pada Yang Maha Kuasa, sila kedua saling meghormati, solidaritasdan tolong menolong satu sama lain, sila ketiga bahu membahu gotong royong salingmenguatkan, sila keempat bermusyawarah, mendengarkan dan menimbang segala putusan bersama untuk tujuan bersama dan sila kelima berlaku adil dalam hidup bermasyarakat agar sejahtera tercapai bersama.Hal semacam ini terimplikasi pada rangkaian dan aktivitas upacara Khatam Quran anak-anak di nagari Balai Gurah Kecamatan Ampek Angkek Kabupaten Agam Sumatera Barat

Begitu juga nilai Minangkabau yang merupakan nilai kearifan lokal yang memiliki keselarasan dengan kearifan lokal dasar negara Pancasila Idrus Hakimi (2011), terkait dengan upacara Khatam Quran dapat terungkap

1. Nilai kearifan lokal Minangkabau dalam tataran berketuhanan Yang Maha Esa, yaitu *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah. syara mangato, adat mamakai. Tuhan bersifat qadi, manusia bersifat khilaf* (adat bersendikan syariah, syariah bersendikan kitabullah, syariah mengatakan, adat memakai, Tuhan bersifat Qadi, manusia bersifat khilaf), ini diwujudkan dalam upacara Khatam Quran, upacara Khatam Quran merupakan upacara syukur kepada Yang Maha Kuasa yang dalam rangkaian kegiatan ada simbol adat dan simbol agama yang saling terintegrasi
2. Nilai kearifan lokal Minangkabau dalam tataran hubungan antar manusia, yaitu :*Nan tuo dimuliakan, nan ketek dikasihani, samo gadang lawan bakawan (*yang tua di muliakan, yang muda dikasihani, sama besar untuk berkawan), *Tibo nan elok baimbauan, tibo nan buruak bahambauan* (saat peristiwa yang baik di panggilkan, saat peristiwa yang buruk di di jenguk), *Barek samo dipikua, ringan samo dijinjing* (berat sama dipikul, ringan sama di jinjing),*Kok hanyuik bapintasi, tabanam basilami, tatilantang samo minum ambon, tatungkuik samo makan tanah, tarapuang samo hanyuik, tarandam samo basah (*Jika hanyut dipintasi, tertanam diangkat, telentang sama minum ambon,terjatuh sama makan tanah, terapung sama hanyut, terendam sama basah),nilai ini terimplikasi pada proses penyelenggaraan upacara Khatam yang dilakukan dengan semangat gotong royong, sikap menghormati tamu yang datang .
3. Nilai kearifan lokal Minangkabau dalam hal berkebangsaan, yaitu *dima bumi di pijak di situ langik dijunjung, dima sumua di gali, disinan aie di sauak.* (dimana bumi dipijak di situ langit dijunjung, dimana sumur digali disana air di ambil) Dalam proses upacara khatam para perantau dan masyarakat setempat saling membantu dan menjaga kelestarian Tradisi Khatam Quran sebagai identitas diri.Pada Tahap pelaksanaan upacara Khatam Quran, ada proses arak-arakan keliling kampung untuk mengunjungi sanak saudara,

makan bersama dimana dalm proses ada semangat kebersamaan dan silaturahmi, ini sesuai dengan sila ke tiga Persatuan Indonesia

4. Nilai kearifan lokal Minangkabau dalam hal kedaulatan rakyat, yaitu :*Bulek aie kapambuluah, bulek kato jo mufakat* (bulat air karena pembuluh, bulat kata karena mufakat)*Basilang kayu dalam tungku baitu api mako kahiduik* (bersilang kayu dalam tungku begitu api bisa hidup)*Duduk surang basampik-sampik, duduk basamo ba lapang-lapang* (duduk sendiri bersempit-sempit, duduk bersama berlapang-lapang). Setiap proses penyelenggaraan upacara Khatam semangat bermusyawarah bermufakat adalah hal yang amat penting agar upacara ini menjadi lancar jadi Nilai –nilai kearifan terimplikasikan pada proses upacara Khatam Quran mulai dari tahap perencanaan dengan nilai yang mengutamakan musyawarah mufakat dan melakukan proses gotong royong bersama dan sesuai dengan sila ke empat dari Pancasila.
5. Nilai kearifan lokal Minangkabau dalam hal keadilan sosial, yaitu :*Ma nan ado samo dimakan, nan indak samo di cari* (mana yang ada sama dimakan, yang tidak ada sama-sama di cari)*mandapek samo balabo kehilangan samo marugi* (mendapat sama-sama mendapat laba kehilangan sama-sama merugi)*anak di pangku kamanakan di bimbiang, urang kampung dipatenggangkan, tenggang nagari jadi binaso* (anak dipangku, kemenakan di bimbing, tengang nagari jadi binasa). *Pada tahapan MTQ dan pemberian hadiah, ada wujud keadilan sosial dimana hadiah diberikan kepada semua yang telah berprestasi dan adanya kegiatan menyumbang bersama untuk kepentingan bersama mulai dari anak, kemenakan dan masyarakat.*

F. PENANAMAN PENDIDIKAN KARAKTER DALAM TRADISI KHATAM QURAN

Prawira (2013) mengungkapkan bahwa ada 3 esensi penentu karakter yang baik yaitu dengan mengetahui yang baik (knowing thegood) mencintai yang baik (loving the good) dan melakukan yang baik (acting the good), ketiga hal ini berkaitan, Ki hajar Dewantara mengungkapkan

tiga karakter yang harus dimiliki individu yaitu cipta/mengetahui, rasa/merasakan dan karsa/tindakan (Anam, 2005).

Esensi pendidikan karakter itu adalah bagaimana mengetahui, mencintai dan melakukan yang baik dan berpijak pada kebudayaan yang melandasi terbentuknya karakter tersebut, adat kebudayaan masyarakat suatu yang dekat dengan pembentukan karakter anak (Wahyudianto, 2010) Upacara Khatam Quran memberi nilai karakter yang esensial, hal ini terlihat dengan adanya tujuan upacara Khatam Quran ini sebagai tanda syukur dipanjatkan kepada sang Pencipta atas rezeki yang diberikan kepada masyarakat terkhusus rezeki kepandaian anak mengaji. Dalam hal ini tradisi Khatam Quran anak-anak ini memiliki relevansi yang kuat dalam pembentukan karakter anak, karakter anak yang dilandasi oleh kebudayaan, dimana dalam proses upacaraa tradisi Khatam ada proses mengetahui (knowing the good) akan penting rasa dan sikap bersyukur pada Yang Maha Kuasa, kemudian pengetahuan itu tersebut akan menjadi sebuah cinta (loving the good) yang membuahkan prilaku (acting the good) untuk menjaga dan mengatur lingkungannya serta melestarikan agar terjaga keutuhannya. Selain itu penanaman nilai karakter pada tradisi Khatam Quran membangun suatu model bagaimana hubungan hablulminallah (bersyukur) dan hablulminanas, hubungan sosial di dalam masyarakat yang akan menjadi modelling bagi anak. Proses pembangunan karakter inibukanlah semata-mata proses individual tetapi adalah proses sosial dimana ada nilai nilai yang terintegrasi dalam praktek-praktek kebudayaan, Hakikiat nilai dan pesan dari praktek kebudayaan sudah pada diri manusia sehingga manusia melanjutkan dan mengembangkan nilai dan pesan menjadi hakikat hidup yang hakiki sebagai tugas manusia di muka ini sebagai khalifah

Pendidikan karakter yang terbangun dalam proses penyelenggaraan tradisi Khatam Quran, dapat disimpulkan diantaranya karakter religius, percaya diri, suka bermusyawarah, suka berbagi, cinta membaca Al Quran, suka bekerja sama.

REFERENSI

Ade, M Kartawinata. (1999). *Merintas Kearifan Lokal ditengah Modernisasi dan Tantang Pelestarian*. Jakarta: Departemen Pariwisata dan Kebudayaan Republik Indonesia

Ahimsa-Putra. (2005). *Kearifan Tradisional dan Lingkungan fisik*. Makalah Worshop Inventaris Aspek-aspek Tradisi Kementerian Budpar: bidang Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan

Alwasilah, Chaedar A, dkk. (2009). *Etnopedagogik Landasan Praktek Pendidikan Guru.* Bandung: UPI.

Anam , Saeful (215) Isra Miraj : Spirit Pendiikan Dalam Perintah Sholat," Dalam Al Fikrah 15 Mei 2015.

Ayatrohaedi. (1986). *Kepribadian budaya bangsa (Local Genius*). Jakarta: Pustaka Jaya.

Ayatrohaedi, dkk. (1989). *Tata Krama dibeberapa Daerah di Indonesia.* Jakarta: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan

Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan Agama.* Terjemahan dari buku" The Interpretation of Culture. Selected Essays" oleh Franciscus Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius

Idrus Hakimy, DT. Rajo Panghulu. (1986). *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*. Bandung: CV. Remadja Karya.

Kamajaya dkk. (1992*). Ruwatan Murwakala.* Yogyakarta: Duta Wacana Univiersity Pers.

Koenjaraningrat. (1993). *Dinamika Masyarakat*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Lickona, T., Schaps, E., & Lewis, C. (2003). *CEP's Eleven principles of effective character education.* Washington DC: Character Education Partnership

Muchtar, Muchsis. (2011). *Alam Takambang Jadi Guru, Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*. Jakarta: Yayasan Nuansa Bangsa

Mulyana, Rohmat. (2004). *Mengartikulasi Pendidikan Nilai*. Bandung: Alfabeta

Ruhaliah. (2015). *Pendidikan Karakter Dalam Budaya Sunda dan Jepang: Sebuah Kajian Perbandingan* . Bandung: UPI kerja sama dengan Nanzan University.

Samani, dkk. (2012). *Konsep dan Model Pendidkan Karakter*. Bandung: Penerbit kerja sama UNESA dan Remaja Rosda Karya.

Uneputy, dkk. (1984). *Upacara Tradisional Daerah Maluku*. Depdikbud: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Maluku,

Yusri, Yusuf. (2008). *Peute Beun, Kearifan Lokal Masyarakat Aceh.* Banda Aceh: Majelis Adat Aceh

Zubaedi. (2011). *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan*. Jakarta: Kencana

Prawira, Purwa Atmaja. (2013). *Psikologi Kepribadian Dengan Perspektif Baru*.Yogyakarta: Arruz Media.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
KENDARI

Islam and Local Wisdom

Religious Expression in Southeast Asia

Islam di Indonesia menunjukan keunikan yang membedakannya dengan Islam di negara lain, terutama dengan Islam di tempat asalnya, Arab Saudi. Keunikan tersebut dibuktikan dengan hadirnya varian-varian Islam lokal yang berbeda cukup signifikan antara satu wilayah dengan wilayah lain, seperti halnya Islam Padang, Islam Jawa, Islam Dayak, Islam Lombok, Islam Bima, Islam Buton, Islam Muna, dan seterusnya.

Varian-varian Islam tersebut berhubungan sangat erat dengan pola penyebaran Islam dan pola penerimaan Islam sekaligus. Secara historis, proses penyebaran Islam di Indonesia dilakukan melalui jalur-jalur sosial dan kulltur, misalnya melalui relasi perdagangan, kesenian, pendidikan, bahkan perkawinan, bukan jalur militeristik atau penaklukan. Islam yang disebarkan di Indonesia adalah Islam yang lebih banyak menggunakan pola-pola damai, sehingga penerimaan masyarakat di berbagai wilayah Indonesia terhadap Islam tidak mendapatkan masalah atau penentangan yang berarti. Para penyebar Islam di nusantara bahkan akomodatif dan negosiatif dengan kebudayaan lokal. Sebut saja misalnya, pola-pola penyebaran Islam yang dilakukan Walisongo di Jawa menunjukan bahwa Islam meskipun merupakan ideologi dan paham yang baru, tetapi mampu diterima oleh masyarakat Jawa pada masa itu tanpa penentangan dan perlawanan berarti.

Proses penyebaran Islam yang mempengaruhi pola penerimaan Islam oleh masyarakat juga tidak bisa dilepaskan dari interpretasi masyarakat terhadap Islam yang berasal dari lokalitas yang dimiliki masing-masing. Jika akar kultur masyarakat lokal tidak cukup akomodatif terhadap Islam, atau sebaliknya Islam yang tidak bisa bersentuhan dengan kultur masyarakat, mustahil Islam bisa diterima dengan baik, bahkan dalam beberapa kebudayaan di Indonesia dijadikan sebagai landasan atau dasar tata kelola pemerintahan dan masyarakat.

Kategori : Keagamaan

ISBN 602453752-4

9 786024 537524

Penerbit Deepublish (CV BUDI UTAMA)
Jl. Rajawali, Gang Elang 6 No.3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl. Kaliurang Km 9,3 Yogyakarta 55581
Telp/Fax : (0274) 4533427
Email : deepublish@ymail.com
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)
Penerbit Deepublish www.deepublish.co.id @deepublisher